

UNIVERSITÉ DE PARIS

La Conception de la Vérité

THÈSE

pour le Doctorat d'Université

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR HÉLÈNE LELESZ



PARIS
ÉDITIONS DE LA VIE UNIVERSITAIRE
13, Quai de Conti, 13

—
1921

UNIVERSITÉ DE PARIS

La Conception de la Vérité

THÈSE

pour le Doctorat d'Université

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR HÉLÈNE LELESZ



PARIS
ÉDITIONS DE LA VIE UNIVERSITAIRE
13, Quai de Conti, 13

—
1921

La Conception de la Vérité

A MON MAITRE,

Monsieur A. LALANDE

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

Témoignage de respect et de reconnaissance



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547501_0036

LA CONCEPTION DE LA VÉRITÉ

INTRODUCTION

La vérité existe-t-elle ? Quel est le caractère essentiel, constitutif, qui permet de la définir et de la distinguer du faux ? En d'autres termes, d'après quel critère peut-on la reconnaître ? Voilà le problème que je me propose de traiter dans le présent travail. Ce problème est vieux comme la philosophie, ce qui n'empêche pas qu'il reste toujours actuel, car de sa solution dépend la conception de la dignité et de la valeur de la vie humaine.

Si la vérité n'existe pas, la vie intellectuelle, artistique et morale n'est pas possible. En effet, il ne resterait alors qu'à constater à titre de faits existants la variété indéfinie des opinions les plus diverses et les plus opposées entre elles qui surgissent non seulement dans les différentes époques, pays, classes sociales, etc..., mais encore chez le même individu, relativement à son âge et même à ses impressions et à ses dispositions momentanées. Il faudrait alors les mettre toutes sur le même plan : les idées créatrices d'un génie et les idées insensées d'un fou. En effet, sur quoi s'appuyer pour les juger ? Comment établir la hiérarchie de leurs valeurs ? Si c'est l'homme (individuel) « qui est la mesure des choses », il ne peut plus être question ni de vérité, ni de fausseté.

De même pour l'art : sans pouvoir se référer à une norme esthétique, comment distinguer ce qui est laid de ce qui est

beau, par exemple, une villa prétentieuse de Notre-Dame ; un gribouillage quelconque d'un pseudo-artiste du chef-d'œuvre d'un maître ? « On ne discute pas des goûts », mais on juge la valeur des œuvres artistiques.

De même si l'on manque d'une norme plus élevée que la satisfaction des tendances mobiles et changeantes de l'individu, il ne peut être question de morale. Un acte de dévouement et un attentat auraient la même valeur, ou plutôt il serait impossible de parler d'une valeur quelle qu'elle soit. On pourrait, il est vrai, prescrire des impératifs hypothétiques, au sens kantien : « Qui veut la fin, veut les moyens », mais dans ce cas aussi on ne se prononcerait pas non plus sur la valeur des fins à poursuivre.

Quel est donc ce critère du vrai, du beau et du bien ?

Je me propose de chercher la réponse à la première question seulement, celle du critère de la vérité ; mais comme il y a une grande analogie entre ces trois problèmes, la solution d'un d'entre eux entraîne la solution des deux autres.

Il n'y a que deux voies possibles pour déterminer le critère du vrai, à savoir, en supposant la stabilité, soit de la nature de « l'objet pensé », soit de la nature du « sujet pensant ». Dans le premier cas, on cherche la vérité dans la « copie » soit du monde sensible, soit du monde intelligible ; dans le second cas, dans la conformité aux lois qui règlent soit la « raison constituée », soit « la raison constituante ».

Les deux premières conceptions apparaissent dans l'antiquité, la troisième dans l'époque moderne, la quatrième dans l'époque contemporaine.

J'examinerai successivement ces quatre critères. Il y a entre eux un lien intérieur qui se manifeste par ce fait que la raison est conduite logiquement à passer de l'un à l'autre quand

l'insuffisance du critère adopté précédemment devient manifeste. Cela se rencontre aussi bien dans l'histoire de la pensée humaine, en général, que dans celle de la pensée individuelle.

La foi spontanée dans l'existence d'un monde extérieur donné tout fait, indépendamment du sujet pensant, produit la conviction que la nécessité consiste dans la « copie » de cette réalité absolue. La constatation de la relativité du monde extérieur, ne fût-ce qu'à nos sens, amène le scepticisme (par exemple le scepticisme grec). Pour y remédier, on cherche un élément stable dans la connaissance ; on le trouve dans les produits rationnels et on déclare que la vérité consiste dans la « copie » des essences intelligibles (la philosophie de Platon par exemple, de même que les doctrines de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, d'après lesquelles la raison humaine doit imiter la raison divine enfermant les vérités éternelles.) Quand on reconnaît qu'une certaine donnée existentielle, intuitive, est indispensable aussi pour former la connaissance, on essaie de définir les lois de l'activité de l'esprit, et on soutient que la détermination des données sensibles par les lois formelles de la pensée constitue le vrai (le criticisme). Mais la « raison constituée » est relative aux époques, ses lois changent et se transforment. Comment les déterminer d'une manière définitive ? Il semble donc que la vérité n'est pas possible. Alors apparaissent les écoles anti-intellectualistes qui s'efforcent de l'atteindre par d'autres voies que la raison. Parmi ces écoles le Pragmatisme se montre le plus influent. Celui-ci, en reconnaissant que la vérité est une chose « bonne » de laquelle on ne peut pas se passer dans la vie, érige l'utilité en critère du vrai. Ce prétendu critère néglige le caractère rationnel, constitutif de la vérité, et par conséquent n'est pas suffisant non plus. Ainsi à côté du mouvement utilitaire ap-

paraît le mouvement rationnel qui, en constatant aussi la faillite des critères classiques, cherche à y remédier en essayant de déterminer la nature de la « raison constituante ».

Malgré l'importance capitale de la solution positive du problème de la vérité, j'inclinai plutôt, en commençant mon travail, vers la solution négative, car je me rendais compte de l'insuffisance des critères classiques. Par suite de quoi la « vérité » me semblait être quelque chose de subjectif, dont on ne doit pas discuter, de même que du goût. Mais à mesure que j'avancais dans l'étude du problème, le caractère rationnel et objectif de la vérité s'imposait à moi avec une autorité et une netteté croissantes. J'ai compris alors qu'il faut faire dominer la constatatif par le normatif, le statique par le dynamique, le réel par l'idéal pour que la vérité devienne non seulement possible, mais nécessaire. Cette heureuse transformation de mes opinions, je la dois à l'influence de l'enseignement que j'avais reçu à la Sorbonne durant plusieurs années. Qu'il me soit donc permis de remercier mes excellents Maîtres de leur enseignement, et particulièrement Monsieur le Professeur A. Lalande, dont les idées sur la « vérité assimilation » et le critère de la « convergence » m'ont permis d'échapper au scepticisme. Je suis heureuse de lui apporter ici pour ses précieuses critiques, son inlassable bienveillance et ses encouragements auxquels je dois tant, l'expression de ma respectueuse et profonde gratitude.

*
* *

En ce qui concerne la disposition technique du travail, j'ai fait correspondre un chapitre à chaque espèce de critère, en y ajoutant deux chapitres de conclusion. J'ai subdivisé les chapitres en paragraphes, que j'ai désignés, non par des chiffres

se succédant suivant l'ordre des nombres ordinaux, mais en y appliquant la classification décimale. Cette notation me semble plus rationnelle, en ce sens que le chiffre qui indique le paragraphe exprime en même temps, le rapport de celui-ci aux autres paragraphes. Par exemple, le paragraphe 211 signifie qu'il est la 1^{re} subdivision du 1^{er} paragraphe (21) du chapitre 2.

CHAPITRE PREMIER

LA THÉORIE DE LA VÉRITÉ COPIE

§ 1. — Dans le problème de la vérité, la solution la plus ancienne affirme que la vérité est la copie d'une réalité. Cette conception apparaît dès l'antiquité, elle était formulée déjà avec une netteté parfaite par Aristote : « Dire de ce qui est qu'il est, et de ce qui n'est pas, dire qu'il n'est pas, voilà le vrai. » Ainsi on admet d'une part une réalité donnée toute faite, de l'autre un esprit qui doit refléter la nature de cette réalité. On concevait celle-ci de deux manières différentes : soit comme un monde extérieur affirmé par nos sens, soit comme un monde intelligible saisi par notre raison. Les difficultés qu'implique la première conception ont conduit logiquement vers la seconde. Examinons-les l'une après l'autre.

*
* *

§ 11. *La thèse réaliste de « la vérité copie ».*

D'après la thèse réaliste, la vérité consiste dans la copie de la nature extérieure. Celle-ci est conçue comme une donnée absolue, indépendante du sujet pensant, ordonnée et réglée par des lois qui lui sont inhérentes. Bien que, depuis l'apparition de la philosophie critique, cette conception ne puisse plus résister à un examen réfléchi, néanmoins elle domine encore aujourd'hui le sens commun, trouve des partisans décidés

parmi les savants et même quelquefois parmi les philosophes. Cette persistance s'explique par ce que la représentation du monde sensible est un fait qui s'impose si fortement à l'esprit humain, qu'on y revient toujours malgré toutes les preuves contraires ; et peut-être n'arrive-t-on à en douter sérieusement qu'aux moments de réflexion philosophique. Mais hâtons-nous de rappeler que le fait d'apercevoir un monde n'a jamais été contesté par personne. Tout le problème consiste simplement à savoir quelle sorte de réalité, en dehors de sa représentation, possède le monde extérieur et s'il peut se constituer sans concours de l'intelligence.

Nous n'avons point l'intention de rappeler tous les arguments des écoles rationalistes et criticistes ; nous nous bornerons, en suivant la méthode des réalistes eux-mêmes, à constater à la suite d'une brève analyse de la perception du monde extérieur (tel qu'il se présente au sens commun) et de la connaissance scientifique de ce monde, que la nature extérieure n'est pas donnée toute faite, qu'elle est en partie l'œuvre de l'esprit et que, par conséquent, elle ne peut lui servir de modèle à copier.

Après avoir reconnu que la réalité est une construction de l'esprit, nous essayerons de réfuter la thèse anti-intellectualiste, qui prétend pouvoir saisir la réalité absolue au moyen de données immédiates.

*
* *

§ 111. — *La perception du monde extérieur*

§ 111. 1. — Le monde extérieur se présente à nous comme distinct de nous et s'oppose à nous comme le « non-moi » au « moi ». Comment donc se révèle-t-il à nous ? Comment pouvons-nous entrer en relation avec lui ? Il semble que c'est

au moyen de nos sens, qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour le voir, et d'étendre les mains pour le toucher. S'il en était ainsi, il faudrait que nos sensations présentent des caractères, sinon identiques, du moins analogues à ceux des objets perçus. Pourtant une analyse, même superficielle, nous démontre qu'il en est tout autrement. Les sensations diffèrent radicalement des objets. Ceux-ci se montrent comme situés à l'extérieur de nous, tandis que celles-là appartiennent à notre « moi » et n'impliquent aucune idée d'extériorité. Pour la statue de Condillac réduite aux « pures » sensations « les odeurs ne sont... que ses propres modifications » (1). « Elle n'aperçoit dans l'action des rayons que des manières d'être d'elle-même » (2). « Lorsque son oreille est frappée, elle devient la sensation qu'elle éprouve ...car elle ne soupçonne pas qu'il existe autre chose qu'elle » (3).

Les objets se présentent comme des grandeurs extensives, aux contours bien déterminés, juxtaposés les uns aux autres, doués d'une certaine permanence et stabilité des formes. Les sensations, au contraire, en tant qu'états psychiques, sont inextensives, se pénètrent les unes les autres, forment comme un flux continu, étranger à toute extériorité et juxtaposition des parties. Les objets nous paraissent durant toute leur existence identiques à eux-mêmes. Ce fait s'impose à l'esprit avec une telle force qu'il provoque de multiples théories cherchant à déterminer l'essence des choses. En effet, l'église de Notre-Dame, par exemple, nous semble être toujours la même, malgré que les sensations qu'elle nous cause varient sans cesse, suivant les cas où elle est vue de près ou de loin ; à travers la pluie ou éclairée par le soleil ; en

(1) Condillac, *Traité des sensations*, 1^{re} partie, ch. I, § 2.

(2) Ibid, ch. XI, § 2.

(3) Ibid, ch. VIII, §1.

pleine journée ou dans le brouillard du matin, ou dans la lueur pâle de la lune, pendant la nuit. De plus, nous prétendons qu'elle paraisse la même pour tout le monde, non seulement pour la génération actuelle, mais encore pour toutes les générations passées et futures, qui étaient ou seront des témoins de son existence séculaire. Cette conviction est en nous profondément enracinée, quoiqu'elle soit, il faut l'avouer, bien téméraire si l'on songe à la subjectivité extrême de nos sensations, à leur caractère d'être intransmissibles, de constituer un monde à part pour chaque individu, un monde fermé à jamais pour un autre ; si l'on songe encore à la relativité de nos sensations par rapport non seulement au nombre et à la structure de nos sens, au degré de leur développement ou à l'état de leur santé, mais encore à l'infinité des circonstances extérieures et des dispositions psychiques qui influent sur nos impressions.

Il y a donc une différence extrême entre la nature des objets perçus et celle des sensations, différence qui peut se ramener à deux caractères principaux : les objets dépassent infiniment les données des sensations, mais en même temps manquent de cette richesse infinie des nuances qualitatives qui caractérise l'impression individuelle.

Comment donc les sens peuvent-ils nous faire connaître le monde extérieur ?

§ 111. 2. — Pour l'expliquer, il faut admettre l'intervention de l'intelligence. Les empiristes de toutes les nuances comme Locke, Condillac, Spencer étaient forcés de reconnaître toujours une part, si petite qu'elle fût, à l'activité de l'esprit dans la formation de la connaissance de la réalité.

Comment donc cette intervention de l'esprit se manifeste-t-elle ?

Par l'abstraction des éléments irréductibles, l'unification

des éléments semblables et la construction d'objets identiques à eux-mêmes et valables pour tout le monde. En effet la perception d'un objet quelconque, même le plus simple, est le résultat d'un travail intellectuel immense, quoique dans sa plus grande partie inconscient ; c'est un résumé d'une infinité de sensations, de souvenirs, de connaissances. Bien entendu, la richesse énorme des détails qu'implique cette perception ne peut pas apparaître à la fois dans une conscience. Il faut opérer un choix. Ce sont les impressions individuelles, momentanées, accidentelles qui sont sacrifiées en premier lieu. Les autres, qui se ressemblent, se répètent et possèdent des éléments communs, se fusionnent en un seul souvenir, en perdant ainsi tous les caractères par lesquels elles diffèrent. Ces souvenirs se combinent avec d'autres semblables et se complètent par les expériences et les études jusqu'à ce que ils arrivent à former une image ou une idée. Celle-ci, évoquée par l'excitation des sens, permet de reconnaître dans la cause de cette excitation un objet correspondant. (1) Les données fournies par les sensations présentes dans une perception se réduisent à fort peu de choses. Dans une vue de Notre-Dame, par exemple, ils se ramènent à quelques taches de couleur grise, empiétant les unes sur les autres, toutes sur le même plan, se confondant avec les autres taches qui proviennent des bâtiments voisins, du ciel, des arbres, de la rivière, etc... ; le tout est donné sans aucun relief, comme un tableau impressionniste regardé de trop près. Le fait de percevoir Notre-Dame comme un objet distinct, de la situer dans de certaines relations déterminées par rapport à notre corps et aux autres objets qui l'entourent,

(1) Le rôle des souvenirs et des images dans la perception a été étudié par : M. Bergson dans *Matière et Mémoire*. M. Meyerson dans *Identité et réalité*, M. Binet dans la *Psychologie du raisonnement*, M. Loucault dans sa *Psycho-physique*.

de lui donner une grandeur et une forme déterminées et stables, (malgré qu'elle paraisse plus grande ou plus petite suivant la distance, malgré que sa figure change à mesure qu'on la regarde de différents points, etc.) est inféré grâce à la présence dans l'esprit de l'image idéale de Notre-Dame. Cette image, en tant que résultat de l'expérience, de l'éducation et des intérêts de l'individu qui la possèdent, ne peut expliquer que des perceptions subjectives. Celles-ci, quoique insuffisantes pour nous révéler l'existence du monde objectif, marquent pourtant un progrès immense dans la voie de la connaissance. Ce progrès consiste dans la substitution d'une construction de l'esprit aux données immédiates : celle-là, jouissant d'une certaine stabilité par rapport à celles-ci, nous débarrasse de leur diversité extrême, insaisissable pour l'intelligence. Il est vrai, que cette construction est encore bien rudimentaire et relative aux individus. Il faut donc faire un pas de plus et remplacer les perceptions subjectives par une nouvelle construction valable pour tout le monde. Celle-ci se constitue par un procédé analogue à celui par lequel fut obtenue la première, à savoir : l'abstraction faite des éléments individuels et l'identification des éléments semblables chez les différentes personnes. Les perceptions subjectives diffèrent beaucoup entre elles, les expériences sur le témoignage ne laissent plus de doutes sur ce fait. Plusieurs visiteurs de Notre-Dame, par exemple, ne la voient sûrement pas d'une manière identique ; et pourtant ils sont tous persuadés de contempler la même église. En pensant ainsi, ils objectivent ce qui est commun dans leur perception et négligent ce qui leur est propre individuellement. C'est alors seulement que la perception d'objet indépendant apparaît dans sa plénitude. Elle n'est pas immédiate, mais dérivée, elle est le fruit d'une longue élaboration intellectuelle faite en

commun et s'offre comme une sorte de convention inconsciente.

§ 111. 3. — La perception du monde extérieur apparaît à la suite d'une transformation des caractères individuels et subjectifs, propres aux sensations, en caractères impersonnels et objectifs, propres aux objets. Mais comment cette transformation est-elle possible ? La sensation en tant que phénomène intérieur est relative aux individus et aux différents moments de leur existence ; comment donc opérer le changement de ce qui constitue sa nature même ? Ce changement du caractère essentiel de la sensation n'est possible qu'en arrachant celle-ci de son milieu naturel : la sensibilité du sujet, et en la transposant dans un milieu neutre, impersonnel, dénué de tout caractère du « moi » sentant. Ce milieu, c'est l'espace. C'est là que nous logeons nos sensations en les transformant en objets. Grâce uniquement à ce moyen, les sensations deviennent saisissables pour l'intelligence ; autrement elles ne seraient que senties comme des vagues de ce flux perpétuel de changement qualitatif dont parle M. Bergson. Fixées dans l'espace, juxtaposées les unes aux autres, elles deviennent immobiles et distinctes ; détachées de notre « moi », dédoublées, pour ainsi dire, elles peuvent devenir l'objet de la connaissance ; extériorisées par rapport à nous, elles ne participent plus au changement de nos états psychiques ; placées dans un milieu impersonnel, elles se laissent déterminer indépendamment des différences individuelles. Ainsi, au moyen de l'espace, en perdant leur subjectivité, elles se transforment en objets. En effet, l'espace est une condition « sine qua non » de la possibilité de l'aperception du monde extérieur.

Qu'est-ce donc que l'espace ?

Dans ce problème distinguons avec M. Van Biema (1) deux points de vue différents : psychologique et métaphysique.

§ 111. 31. — Du point de vue psychologique, demandons-nous quelle est l'origine de la notion d'espace. Elle ne peut-être qu'à priori ou a posteriori. Il est évident que toutes les théories aprioristes s'élèvent contre la thèse réaliste. Supposons donc avec les empiriques que l'idée d'espace est à posteriori. Mais même dans ce cas l'intervention de l'activité de l'esprit pour la former serait indispensable. Pour Locke, par exemple, l'idée d'espace est une idée « simple » qui nous vient des sens : de la vue et du toucher. Mais d'autre part il soutient que nous ne percevons que les corps et que ceux-ci ne doivent pas être identifiés avec l'espace. « L'idée de l'espace pur, dit-il, est tout à fait différente de l'idée de quelque chose qui remplit cet espace » (2). Par conséquent, l'explication de Locke n'est pas suffisante ; elle laisse irrésolu ce problème : comment, des idées des corps, qui d'après lui nous viennent des sens, nous arrivons à nous former l'idée d'un espace « pur » ou lieu commun des objets.

Spencer reprend le problème au point où Locke l'avait aissé. « Comment, se demande-t-il, (3) l'expérience d'une étendue occupée, c'est-à-dire du corps, peut-elle nous donner la notion de l'étendue inoccupée, c'est à dire de l'espace ? » Il prétend l'expliquer par la variété des perceptions des différents rapports entre les objets simultanés, qui selon lui produit

(1) *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, 2^e partie, Introduction.

(2) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, l. II, ch. 4, 5, 8.

(3) Spencer, *Principes de Psychologie*, VI partie, ch. XIV. Traduction Ribot et Espinas

en nous « une conscience des positions coexistantes infinies en nombre, c'est à dire de l'espace » (1) Remarquons d'abord qu'une pareille conscience, même si elle résultait des perceptions précédentes, ne les conserverait pas intactes... Bien au contraire, elle ne pourrait se former qu'en schématisant les données des expériences, c'est à dire en faisant abstraction de leur individualité et en identifiant les éléments semblables. Par conséquent, même dans ce cas, l'intervention de l'esprit constructeur serait nécessaire. D'ailleurs Spencer ne parle nullement de l'espace proprement dit, c'est à dire homogène, vide de contenu, mais plutôt de l'étendue empirique, ou plus exactement des rapports concrets et particuliers entre les objets concrets et particuliers. Cela ne laisse plus de doute si l'on songe à son affirmation que « la connaissance de l'espace » compris entre des objets rapprochés « est pour ainsi dire complète », qu'elle est « comparativement vague » s'il s'agit des objets plus éloignés, et qu'elle présente « une conception indistincte » s'il s'agit de l'horizon lointain (2). Spencer ne suppose pas même la différence entre l'espace et l'étendue. Autrement il n'objecterait pas à la théorie kantienne de ne « pas expliquer pourquoi dans l'état morbide du cerveau, l'espace paraît *enflé* » (3). Si Spencer reconnaissait l'idée d'espace mathématique, il ne pourrait parler de la *perception* de celui-ci. L'espace est objet de la raison, imperceptible pour les sens et inexplicable du point de vue purement empirique.

§ 111. 32. — Du point de vue métaphysique il faut se demander quel genre d'existence, en dehors de la représentation,

(1) *Ibid.*, § 333

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

on peut attribuer à l'espace. Sans parler des théories qui considèrent l'espace comme « l'ordre des coexistences » ou « forme de l'intuition » et qui, par conséquent, lui attribuent une existence purement idéale, supposons qu'il possède une réalité effective. Si cette supposition est juste, il faudrait que l'espace pût être intuitionné par nos sens. Pourtant ce que les sensations nous attestent, c'est uniquement l'étendue qualitative, qui n'est autre chose que l'attribut des objets, et qui, par conséquent, ne peut-être reconnu comme un sujet doué d'une existence en soi, de même que l'existence d'une blancheur séparée de l'existence des objets blancs. L'espace homogène n'est pas un attribut, mais étant vide de qualités il ne peut être l'objet d'aucune intuition sensible, il est l'objet de la raison et, par conséquent, ne possède qu'une existence rationnelle. Si Descartes lui attribuait une réalité effective, c'est parce qu'il ne distinguait pas l'existence idéale de l'existence réelle. De même que pour Aristote qui affirme que : « l'Être, dans son acception éminente, c'est le vrai » (1), pour Descartes « la vérité est une même chose avec l'être » (2), par conséquent toute idée vraie, c'est à dire claire et distincte, est réelle. L'étendue Cartésienne possède ces caractères au plus haut degré et c'est pour cela qu'il la considère comme l'essence des objets empiriques. Cette théorie est extrêmement instructive au point de vue psychologique de la théorie de la connaissance, car elle prouve que nous sommes enclins à attribuer la plus grande réalité aux éléments rationnels de nos perceptions.

§ 111. 4. — Le monde extérieur tel que nous le percevons

(1) Aristote, *Métaphysique*, l. IX, ch. 10. Traduction Barthélémy St-Hilaire

(2) Descartes, 5^e *Méditation*

est donc notre propre œuvre, œuvre collective obtenue par le renoncement à ce qui nous est spécial, et est formé petit à petit par la construction des objets idéaux et leur substitution aux données immédiates. Mais quoique ce soit nous qui le faisons, chacun de nous, pris individuellement, se voit forcé de s'y soumettre et en cela le sens commun a parfaitement raison. « Les choses sont, pour l'individu, tout l'ensemble de ce qui est indépendant de ses opinions, et tout ce qui, au moment où il commence à penser, est assez solidement construit pour qu'il n'ait ni le droit ni la possibilité d'y faire des retouches » (1).

§ 111. 5. — C'est ce caractère impersonnel de la réalité qui explique notre foi inébranlable en elle. Il y a à cela des raisons d'ordre psychologique et logique. Au point de vue psychologique, c'est l'accord ou désaccord avec notre entourage qui provoque en nous la certitude ou le doute sur l'existence d'une chose ou d'un fait. Par exemple, s'il me semble avoir entendu un appel, si cette impression est affirmée par d'autres personnes, elle devient une certitude pour moi. Même les opinions les plus individuelles ne peuvent se maintenir qu'à la condition d'être acceptées par d'autres personnes, leur nombre ne fût-il que très restreint. Une opinion absolument isolée ne pourrait exister, si ce n'est chez un fou, car seulement un esprit anormal est capable d'imaginer une affirmation qui ne repose sur rien de communicable. Les personnes capricieuses et malades exigent aussi qu'on accepte leurs opinions étranges, ne fût-ce que verbalement, et rien ne les fâche plus que si on leur refuse son consentement.

(1) A. Lalande, *Pragmatisme, Humanisme et Vérité*. R. phil., 1908.

Au point de vue logique, la foi dans la réalité construite s'explique par l'hypothèse d'une nature intellectuelle commune à tous les esprits sains et normaux. L'affirmation d'une réalité objective n'est autre chose qu'un appel à cette raison impersonnelle. « Dire qu'il existe un monde, c'est dire que plus nous allons, plus l'ensemble des opinions humaines (seule donnée concrète de notre pensée), tend à se représenter un réel unique auquel tout le monde est obligé de se référer » (1).

*
* *

§ 112. — *La connaissance scientifique du monde extérieur.*

La perception, comme nous l'avons vu, n'est pas la copie du monde extérieur; elle n'est possible que grâce à l'objectivation des données sensibles due à l'élaboration intellectuelle des impressions subjectives et incohérentes.

Peut-on soutenir alors que la connaissance scientifique nous révèle la nature intime du monde, qu'elle est une copie de plus en plus exacte de l'Ordre qui le régit ?

§ 112. 1. — Pour répondre à cette question examinons brièvement la méthode des sciences de la nature, employée par les savants dans leurs recherches. Cette méthode est expérimentale. Elle consiste, d'après la définition devenue classique, dans « l'observation, la classification, l'hypothèse et la vérification par des expériences appropriées » (2).

§ 112. 11. — L'observation, qui constate des faits particuliers par opposition à l'expérience, qui considère des faits comme « manifestation d'une propriété fixe, d'une loi » (3) constitue le point de départ de toutes les sciences de la nature.

(1) A. Lalande, *L'idée de vérité*. Revue Phil., 1911.

(2) Id., *Vocabulaire philosophique*, V^o *Expérimental*.

(3) *Ibid.*, V^o *Observation*, Critique.

Il semble, et c'est l'avis de beaucoup de savants, que l'esprit doit être passif en observant. Sans doute il est nécessaire qu'on ne se laisse pas guider par ses préférences individuelles et injustifiables, mais c'est tout autre chose que d'être passif. Si la perception elle-même est impossible sans un certain degré d'attention, d'autant plus peut-on l'affirmer de l'observation. L'attention, de son côté, doit être soutenue par un certain intérêt intellectuel qui la guide au milieu d'infinité des faits de la perception, incline vers le choix de tels faits de préférence à tels autres, écarte les faits insignifiants pour ne retenir que des faits instructifs. Sans ce choix l'observation ne serait pas possible, car on mettrait tout sur le même plan, on ne distinguerait pas l'essentiel de l'accidentel : par conséquent, on n'arriverait à aucun résultat.

§ 112. 12. — L'acquisition des faits fournis par l'observation ne peut satisfaire notre intelligence ; celle-ci serait singulièrement contrariée par leur diversité incohérente. Pour y remédier, on s'efforce de les grouper et de déterminer des relations entre ces groupes. Alors apparaît la nécessité de la classification. Celle-ci joue un rôle important, surtout dans les sciences naturelles ; mais elle fut employée par toutes les sciences dans leur début, aussi bien par les sciences des êtres que par les sciences physiques et même mathématiques.

Pour pouvoir classer dans le même groupe les différents êtres ou faits, il faut faire abstraction de leurs caractères individuels et ne retenir que leurs caractères communs. En d'autres termes, il faut faire appel à la définition empirique qui consiste à former des concepts, en dégagant les traits caractéristiques de l'objet. Celui-ci présente à l'observation un nombre indéfini de qualités diverses et changeables selon les circonstances. Le choix entre elles, leur détermination indépendante des con-

ditions variables, leur réunion en une seule idée ne témoignent-ils pas en faveur de l'activité de l'esprit ? En plus elle envisage le rapport des ressemblances et des analogies entre les différents groupes. Pour les reconnaître et les déterminer, l'intervention de l'activité de l'esprit est indispensable. Comme on distingue les classifications artificielles et naturelles, on pourrait croire peut-être, que l'esprit ne doit intervenir que pour établir les premières et n'a qu'à copier la réalité pour instituer les secondes. L'opinion d'Ampère peut contribuer à dissiper tout malentendu. Dans les classifications naturelles, dit-il : « on emploie concurremment tous les *caractères essentiels*... en *discutant* l'importance de chacun d'eux ; et les résultats de ce travail ne sont adoptés qu'autant que les objets qui présentent le plus d'analogie se trouvent toujours les plus rapprochés, et que les groupes des divers ordres qui en sont formés se trouvent aussi d'autant plus voisins qu'ils offrent des caractères plus semblables » (1). Comment distinguer les caractères analogues et semblables sans l'aide du raisonnement ? Comment démêler les caractères essentiels d'une infinité de caractères accidentels ? Les mots même d'« essentiels » et d'« accidentels » n'auraient pas de sens, car les uns et les autres seraient simplement constatés à titre de faits existants. Ampère lui-même conseille de *discuter* l'importance de ces éléments.

Remarquons, en outre, qu'on a trop exagéré la valeur des classifications naturelles, et méconnu celle des classifications artificielles. Les premières, en voulant tenir compte des objets tels qu'ils se présentent à notre perception, sont fort embarrassées par la continuité des formes des êtres qui ne se laissent pas

(1) Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*. Introduction, §1.

classer dans des groupes nettement distincts. Seules les classifications artificielles, en introduisant des divisions discontinues, sont capables de nous fournir des classifications vigoureuses et nettes (1).

§ 112. 13. — L'acquisition des faits, même les mieux définis et classés, ne peut pas suffire à l'intelligence qui tend toujours à établir une cohésion et unification de plus en plus étroite entre les phénomènes. « Un fait n'est rien par lui-même, dit Claude Bernard, il ne vaut que par l'idée qui s'y rattache ». (2) Par idée, il entend la supposition d'une telle relation entre les phénomènes que l'apparition de certains faits ou caractères entraîne nécessairement l'apparition des certains autres. L'affirmation de ce rapport constitue la base des lois. L'établissement de celles-ci rend la connaissance scientifique. Mais les lois ne se voient pas, ne se touchent pas. Il faut dépasser de beaucoup ce qui est donné pour le saisir. Et avant tout il faut concevoir leur possibilité. L'observation, loin de pouvoir nous la fournir, bien au contraire, ne nous montre que le flux perpétuel des changements sans nous indiquer leur raison. C'est par un acte de foi dans le postulat du déterminisme universel que débute la science. « Jamais il ne pourra lui venir à l'idée (au savant) de nier le déterminisme absolu des phénomènes, parce que c'est précisément le sentiment de ce déterminisme qui caractérise le vrai savant » (2). En vertu de ce « principe absolu de la science », comme l'appelle Claude Bernard, le savant fait une hypothèse sur la relation constante entre les phénomènes. L'hypothèse est un « instrument intellectuel » cons-

(1) A. Lalande, *Remarques sur le principe de causalité*. Revue phil. 1890.

(2) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1^{re} partie ch. II, § 7.

truit librement, quoique à propos des phénomènes observés. Elle est relative à l'état des sciences, aux courants scientifiques qui dominent l'époque, aux tendances intellectuelles du savant, etc... Certains savants voulaient éliminer l'hypothèse de l'interprétation scientifique. «Hypothèses non fingo » déclare hautement Newton, et pourtant il ne se conforme nullement à cette déclaration. Sa théorie de la gravitation universelle repose sur une hypothèse. Les calculs lui servant de preuves ne furent terminés que plusieurs années après la conception de cette hypothèse. De plus, elle implique l'idée d'action à distance, qui choquait profondément les esprits de ses contemporains.

Si l'on ne peut pas éviter de faire des hypothèses, faut-il au moins limiter le champ de leur application et déterminer les caractères des suppositions légitimes ?

Telle était, par exemple, l'opinion d'Auguste Comte. Pour lui l'hypothèse doit être une simple anticipation sur l'expérience ; elle doit suppléer à l'observation directe et, par conséquent, se rapporter uniquement aux phénomènes perceptibles par nos sens. La théorie d'Auguste Comte découle de sa croyance à l'existence d'une réalité donnée toute faite. Cette réalité est celle que nous atteste le sens commun. Mais elle est déjà une construction intellectuelle (§ 111). Pour quelles raisons alors arrêter à ce stade les efforts de l'esprit vers la rationalisation plus complète des données primitives ? En fait, déjà dans les procédés les plus élémentaires (l'observation et la classification), la science dépasse les données du sens commun, (§§ 112. 11 et 112. 12), et dans la suite de son développement elle tend à les rationaliser de plus en plus (§§ 112. 3 ; 112. 4 412. 4). Les hypothèses interdites par Auguste Comte, à savoir, celles qui concernent « la nature intime » des phéno-

mènes, ou leur « cause première ou finale », ou leur « mode de production » sont justement des hypothèses qui ont contribué le plus à favoriser cette tendance fondamentale de la raison. Les théories atomiques, par exemple, les impliquent, les services qu'elles ont rendus au progrès de la science sont incontestables et la persistance avec laquelle elles s'y maintiennent, malgré les difficultés qu'elles enferment, est un fait très instructif. C'est pour cela que l'interdiction de ce genre d'hypothèses n'a pas trouvé d'écho chez les savants. Les sciences : physiques, chimiques, biologiques, etc... sont pleines d'hypothèses qui concernent la structure ou le mode de production des phénomènes. D'ailleurs Auguste Comte reconnaît lui-même qu'il y a des hypothèses légitimes qui ne sont pas de simples anticipations sur les « lois réelles » de la nature. En parlant, par exemple, de la trajectoire des planètes, il déclare que « nous ne nous faisons aucune illusion sur la réalité de nos hypothèses, ce qui nous permet d'employer sans scrupule, en chaque cas, celle que nous jugeons la plus avantageuse ». (1) De même lorsqu'il recommande aux savants l'hypothèse du dualisme chimique, il dit : « Je ne propose point le dualisme universel et invariable comme une loi réelle de la nature, que nous ne pourrions jamais avoir le moyen de constater ; mais je proclame un artifice fondamental de la vraie philosophie chimique, destiné à simplifier toutes nos conceptions élémentaires » (2).

Concluons donc qu'il est inadmissible de réduire toutes les hypothèses à celles qui se rapportent aux faits perceptibles et anticipent sur la réalité donnée.

(1) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 23^e leçon.

(2) *Ibid.*, 36^e leçon.

§ 112. 14. — Sans l'hypothèse, pas d'expérience possible ; mais pour l'apprécier, il faut la soumettre à la vérification des faits. On peut donc objecter que ce sont les faits qui décident en fin de compte. Certainement ; mais demandons-nous quelle est la nature de ces faits. L'activité de l'esprit n'intervient-elle pas, non seulement pour les choisir et les apprécier, mais encore pour les construire ? En effet, même dans le cas où l'expérience se rapporte aux objets tels qu'ils tombent sous nos sens, elle ne les envisage pas dans leur nature concrète et individuelle, mais les considère uniquement comme représentant des objets idéaux, de même qu'un géomètre ne s'intéresse pas à un cercle individuel, tracé avec la craie sur le tableau, mais aux caractères rationnels que ce cercle concret est destiné à représenter. Les objets de l'expérience sont toujours des abstractions plus ou moins éloignées des intuitions sensibles. Par exemple, comme le remarque M. Meyerson (1), le soufre, dont parle le chimiste, n'est jamais tel ou tel morceau particulier avec le nombre indéfini de ses qualités destructibles et changeables, mais une abstraction dont les caractères sont rigoureusement déterminés. De même les lois ne s'appliquent qu'aux « gaz idéaux », aux cristaux parfaitement réguliers, au « levier mathématique », etc. etc... tels qu'ils ne se rencontrent jamais comme donnés dans la nature et ne sont que des constructions idéales de l'esprit.

A plus forte raison peut-on le dire des objets saisis au moyen des instruments scientifiques. Un ignorant qui regarde au microscope une goutte d'eau, par exemple, constatera bien une certaine agitation en elle, mais ne « verra » sûrement pas de microbes. Pour conclure à leur présence, il faudrait qu'il

(1) *Identité et Réalité*, ch. I.

fût initié à la science de la microbiologie ; par conséquent une élaboration intellectuelle s'interpose entre le fait vu et le fait conclu. La même remarque s'applique aux faits examinés au télescope. A mesure qu'on avance dans la hiérarchie des sciences, les faits ou les objets considérés s'éloignent de plus en plus des données sensibles. La plupart des faits déterminés au moyen des instruments physiques deviennent des créations de l'esprit, comme, par exemple, la force, la masse, l'énergie, etc... (1).

Dans l'usage même des instruments nous voyons la même tendance à substituer au concret et à l'imparfait, l'abstrait et le construit. Ainsi le plus souvent le physicien raisonne sur un instrument réel qu'il manipule comme sur un instrument idéal. Par exemple, le manomètre de Regnault était composé en fait de tubes de verre remplis de mercure qui présente une certaine compressibilité et est soumis à des températures et à des pressions atmosphériques différentes suivant la hauteur de la colonne de mercure ; mais Regnault raisonnait sur les données qu'il avait constatées, comme si elles étaient fournies par un instrument idéal rempli « d'un fluide parfait, doué en chaque point d'une certaine densité et d'une certaine température, définie par une certaine équation de la compressibilité et de la dilatation » (2). De là vient la nécessité des corrections appliquées aux données immédiates de l'expérience. Dans le cas cité, on fait des corrections relatives à la compressibilité du mercure, à son échauffement et à sa pression. « Si l'expérience de physique était la simple constatation d'un fait, dit M. Duhem (2), il serait absurde d'y apporter des corrections ;

(1) E. Meyerson, *Identité et réalité* ch. I, IV, V, XII.

(2) P. Duhem, *La théorie physique*, 2^e p. ch. 4 § 3.

lorsque l'observateur aurait regardé attentivement, soigneusement, minutieusement, il serait ridicule de lui dire : ce que vous avez vu n'est pas ce que vous auriez dû voir ; permettez-moi de faire quelques calculs qui nous enseigneront ce que vous auriez dû constater ».

De plus, pour instituer une expérience, il faut s'appuyer sur des théories acceptées d'avance. Ce n'est que dans les sciences moins avancées que la vérification se fait par la constatation des faits concrets et intuitifs. Dans les sciences plus avancées, par exemple en physique, il faut aux faits sensibles faire correspondre des notions abstraites. Par exemple, dans l'expérience sur la compressibilité des gaz, on a constaté que la surface du mercure a affleuré successivement aux traits marqués, que le liquide du thermomètre a haussé ou a baissé successivement etc... On a conclu de là le volume occupé par le gaz, la pression qu'il a supportée, la température à laquelle il était porté. Pour les apprécier, il fallait s'appuyer sur de vastes connaissances physiques déjà acquises et acceptées. Pour déterminer, par exemple, « la valeur du volume occupé par le gaz, écrit M. Duhem, il a fallu jauger le tube, c'est à dire faire appel non seulement aux notions abstraites de l'arithmétique et de la géométrie, aux principes abstraits sur lesquels reposent ces sciences, mais encore à la notion abstraite de masse, aux hypothèses de mécanique générale et de mécanique céleste qui justifient l'emploi de la balance pour la comparaison des masses ; il a fallu connaître le poids spécifique du mercure à la température où s'est fait ce jaugeage et, pour cela, connaître ce poids spécifique à 0°, ce qui ne se peut faire sans invoquer les lois de l'hydrostatique ; connaître la loi de la dilatation du mercure, qui se détermine au moyen d'un appareil

où figure une lunette, où, par conséquent, certaines lois de l'optique sont supposées » (1).

De là on peut conclure que la vérification d'une hypothèse ne dépend pas seulement des faits sur lesquels porte l'expérience mais encore des théories scientifiques admises. Par exemple, en s'appuyant sur la loi : « tous les gaz se compriment et se dilatent de la même manière » on suppose que la densité du gaz par rapport à l'air est une constante. L'expérience montre que la densité de la vapeur d'iode varie suivant la température et la pression. Si l'on considère la vapeur d'iode comme un gaz unique, l'hypothèse est contredite par ce fait. Mais si l'on admet que la vapeur d'iode est un mélange de deux gaz polymères, elle n'est plus infirmée par cette expérience. (2) Ainsi, selon qu'on adopte une théorie ou une autre, la même expérience affirme ou nie l'hypothèse en question.

§ 112. 2. — La méthode expérimentale conduit à l'établissement des lois. Celles-ci ne présentent pas toutes la même valeur intellectuelle. Au plus bas degré se trouvent les lois empiriques. Ces lois, — par exemple, la suivante : « la quinine coupe la fièvre » — quoique fort appréciables pour la pratique, laissent beaucoup à désirer au point de vue théorique. Elles constatent une relation entre les faits, mais ne l'expliquent pas. D'après les empiriques eux-mêmes, comme J. St. Mill, Bain, elles sont provisoires « présumées réductibles, mais non réduites encore à des lois plus simples » (3), c'est à dire, plus générales. « Le retour périodique des éclipses, primitivement

(1) *Ibid.*, § 1.

(2) Exemple cité par P. Duhem. *Ibid.*

(3) J. St. Mill, *Système de logique inductive et déductive*, l. III, ch. 16.

constaté par l'observation persévérante des anciens astronomes orientaux, dit Mill, fut une loi empirique jusqu'au moment où les lois générales des mouvements du ciel en rendirent compte » (1). Les lois des mouvements planétaires furent ramenées à leur tour à la loi de gravitation universelle. Ainsi dans son ascension d'un fait à la loi, d'une loi particulière à une loi plus générale, l'esprit tend vers une loi ou principe unique d'où il pourrait déduire l'explication de l'univers tout entier. L'état actuel des sciences ne permet pas encore de prévoir la possibilité d'une pareille loi, mais néanmoins, l'intelligence y aspire toujours et chaque pas dans cette voie est accepté avec le plus grand enthousiasme et réveille des espoirs hardis. Une fois en possession d'une loi générale ou d'un principe rationnel, on peut remplacer le procédé expérimental et inductif par le procédé rationnel et déductif. En effet, l'un et l'autre reposent sur le même fondement, à savoir la croyance à l'intelligibilité de la nature, c'est à dire, à sa détermination parfaite et à la liaison logiquement nécessaire de tous ses phénomènes ; de sorte qu'une intelligence supérieure, en saisissant le principe de cette liaison, pourrait déduire là où nous ne pouvons actuellement qu'induire (2). Par exemple qu'un corps possède telles et telles propriétés physiques et chimiques, nous ne pouvons le savoir que par l'expérience, mais si nous pouvions connaître sa structure moléculaire, par exemple, nous pourrions déduire à priori toutes ses propriétés. « Je pense, dit Cl. Bernard, qu'il n'y a pour l'esprit qu'une seule manière de raisonner, comme il n'y a pour le corps qu'une seule manière de marcher. Seulement quand un homme s'a-

(1) *Ibid.*

(2) A. Lalande, *Remarques sur le principe de causalité*. Revue Philosophique, 1890.

vance sur un terrain solide et plan, dans un chemin direct qu'il connaît et voit dans toute son étendue, il marche vers son but d'un pas sûr et rapide. Quand, au contraire, un homme suit un chemin tortueux dans l'obscurité et sur un terrain accidenté et inconnu, il craint les précipices, et n'avance qu'avec précaution et pas à pas. Avant de procéder à un second pas, il doit s'assurer que le pied, placé le premier repose sur un point résistant, puis s'avancer aussi en vérifiant à chaque instant par l'expérience la solidité du sol, et en modifiant toujours la direction de sa marche suivant ce qu'il rencontre » (1).

J. St. Mill prétend que ce sont seulement les lois générales, obtenues par l'induction, qui nous autorisent à employer la déduction dans les sciences de la nature. Remarquons que les principes, par exemple, celui de l'inertie, de la conservation de la matière, de la conservation de l'énergie etc... qui, comme l'a fait voir M. Meyerson (2), sont purement rationnels, se trouvent aussi à la base de la déduction et de l'explication des lois moins générales et des phénomènes particuliers. Même dans le cas où il s'agit d'une loi prise pour majeure de la déduction, cette loi générale présente un degré infiniment plus élevé de rationalité et de construction que la loi plus particulière qu'elle explique. Comparons, par exemple, la constatation empirique du retour périodique des éclipses avec la loi de gravitation. Celle-ci déclare que : « Deux corps s'attirent proportionnellement à leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance ». Tous les termes de cet énoncé : la proportion, le carré de la distance, la masse même qui n'est que « l'expression

(1) Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 2^e p., ch. 5.

(2) *Identité et Réalité*, ch. III, IV, V.

du rapport suivant lequel les corps agissent les uns sur les autres » — sont des constructions de l'esprit qui nous éloignent infiniment des données sensibles.

De plus, les lois déterminent la liaison entre les faits en fonction du temps et de l'espace ! Qu'est ce donc que le temps et l'espace. Nous avons vu (§ 111.3) que l'espace est une construction de l'esprit. La même chose on peut affirmer du temps scientifique. En effet, ce que nous saisissons par la conscience c'est la durée, variable selon les individus et les circonstances, caractérisée par les états psychologiques qui se pénètrent les uns les autres et où la distinction du passé, du présent et de l'avenir, si fondamentaux pour la notion du temps, se confond dans le sentiment du présent.. Au contraire, le temps en fonction duquel s'expriment les lois est un concept clair, bien déterminé, le fruit d'une longue élaboration de l'intelligence. Pour y parvenir il fallait substituer à la donnée qualitative de la durée, la mesure quantitative du temps, objectivement valable, Pour cela il fallait supposer l'écoulement uniforme du temps, inventer une unité de mesure et déterminer l'égalité de deux intervalles. Aucune de ces notions n'est la copie de rien de ce qu'aurait pu nous offrir la nature et ne pourrait exister sans l'intervention de l'activité ingénieuse de l'esprit.

§ 112. 3. — La science dans son effort pour « débarrasser l'esprit de la multiplicité des données », comme le dit Bacon (1) ne s'arrête pas à la détermination du changement des phénomènes par rapport au temps.

La science, suivant l'expression de M. Meyerson tend à dépasser la « légalité » c'est à dire la conception de la nature, ba-

(1) Bacon, *De la Dignité et de l'Accroissement des sciences*, liv. III, ch. IV, § 13.

sée sur la détermination des conditions du changement. Elle cherche à réduire celui-ci à l'identité d'un élément qui persiste à travers les modifications et les explique. Cette tendance trouve son expression dans les théories mécaniques et les grandes hypothèses scientifiques, (par exemple, l'unité de la matière, l'unité des forces physiques), et les principes rationnels (principe d'inertie, de la conservation de l'énergie et de la conservation de la matière)(1). La science tend donc vers l'identité. Cette marche réclamée par la raison n'est possible que grâce à cet artifice de l'esprit qui consiste à substituer aux objets indéfiniment multiples et soumis à des variations incessantes, des constructions idéales toujours et partout et pour tous les esprits identiques à elles-mêmes. Par exemple, un cercle mathématique serait le même dans chaque lieu de l'espace, dans chaque moment du temps, et pour tous les esprits. Il en serait de même de ses propriétés ; elles découlent toutes de sa définition et sont liées entre elles par des relations non seulement constantes, mais nécessaires. C'est pour cela que les mathématiques sont considérées comme le modèle vers lequel aspirent toutes les autres sciences. Certaines d'entre elles comme la physique et la chimie s'en approchent de plus en plus ; les autres, comme les sciences de la nature, en sont encore bien éloignées. Mais malgré toute la distance qui les sépare de la méthode mathématique, on peut affirmer que leur état empirique actuel n'est que provisoire. « Au terme de leur développement, devenues déductives et abstraites, les sciences de la nature seraient comme les mathématiques, idéales et indépendantes de la réalité de leurs objets » (2).

(1) E. Meyerson, *Identité et Réalité*, ch. III, IV, V.

(2) E. Goblot, *Essai sur la classification des sciences*, p. 51.

Bacon, sans avoir à sa disposition les preuves convaincantes que nous apportent aujourd'hui la physique et la chimie, saisit admirablement cet effort de la science vers l'unité pure, à travers les données indéfiniment nombreuses et variables. « Les sciences, dit-il, sont comme autant de pyramides, dont l'histoire et l'expérience sont l'unique base ... l'étage le plus voisin de la base, est la physique ; et le plus voisin du sommet, la métaphysique. Quant au sommet du cône, au point le plus élevé, je veux dire, l'œuvre que Dieu opère depuis le commencement jusqu'à la fin, la loi qui résume la nature, je ne sais et ne puis savoir si l'intelligence humaine peut y atteindre ».

§ 112.4. — Nous pouvons donc conclure maintenant que le but poursuivi par la connaissance c'est la rationalisation du donné. Sous ce rapport, la science ne fait que continuer l'œuvre du sens commun. Le premier effort de l'intelligence qui s'éveille c'est de dégager des sensations primitives, confuses, continues et changeantes des objets distincts, indépendants du sujet pensant, On n'y parvient que par un long travail intellectuel d'abstraction et de construction (§ 111). Mais ces objets du sens commun quoique construits aussi sont encore trop grossiers et ne peuvent satisfaire les exigences de la raison. Le sens commun selon l'expression de M. Meyerson, n'est qu'une halte de plus ou moins artificielle sur une pente constamment décline ». La science reprend l'œuvre du sens commun et la pousse plus loin dans la voie de la rationalisation et de l'identification.

Déjà dans la classification, sa première démarche, elle essaie

(1).— Il faut ajouter pour éclaircir ce passage, que par l'histoire Bacon comprend l'étude des "individus, en tant qu'ils sont circonscrits, par le temps et le lieu" (I, II et I)

(2) La "physique" est cette science qui a pour objet la recherche de l'efficient et de la matière" (I, II et I) Bacon comprend la physique au sens que nous attribuons aujourd'hui aux sciences naturelles, à savoir la recherche des lois pour établir des relations constantes entre les phénomènes.

(3).— La métaphysique c'est l'étude des "formes essentielles ou les vraies différences des choses... déterminées dans la nature" (I, II et I) Ce sont des formes de natures plus simples "par la composition desquelles on pourrait reconstruire tout l'univers". N'y a-t-il pas là une analogie frappante avec l'addition de Descartes, n'est pas la même idée qui se trouve à la base des théories mécanistes.

(4).— Fr Bacon-De la dignité et de l'accroissement des sciences (I, II et I) Bacon-Dignité et l'accroissement des sciences (I, II et I)

au moyen de définitions empiriques, de déterminer plus rigoureusement les objets pour en former des groupes. Par les lois elle cherche à établir des relations entre les faits et par là de se dispenser de les considérer chacun séparément, de déterminer leur changement et d'introduire ainsi une constante parmi les variables. La raison non satisfaite encore, dépasse la « légalité », s'efforce de nier le changement en le ramenant aux éléments toujours identiques à eux-mêmes, persistant sans modification à travers l'écoulement du temps.

Le sens commun a créé des objets en les situant dans l'espace en les extériorisant par rapport à nous et par là en leur conférant une certaine indépendance de nos états subjectifs ; mais il a conservé encore leur côté qualitatif fourni par les sensations ; la science partout où c'est possible réduit la qualité à la quantité et ainsi contribue encore plus à l'indépendance des objets. De plus, elle crée des objets qui ne tombent point sous la perception du sens commun, tels que, par exemple, la matière, l'énergie, la molécule, etc...

* * *

§ 113. — *La théorie de la réalité « des données immédiates »*

L'effort de la science pour s'éloigner de plus en plus des données sensibles en construisant des objets idéaux a attiré l'attention des philosophes et provoqué chez certains d'entre eux de vives inquiétudes. On a accusé la science d'être nominale et artificielle. On a voulu expliquer son apparition par l'utilité pratique qu'elle apporte, et on a réclamé que la connaissance « vraie et désintéressée » se retourne vers la considération des données primitives.

M. Bergson peut être considéré comme le représentant du courant anti-intellectualiste qui cherche la réalité dans les

données immédiates. Pour l'atteindre il nous engage précisément à descendre cette voie de construction et de rationalisation que l'humanité a parcouru pour constituer la perception du sens commun et la connaissance scientifique du monde extérieur, dont nous venons de parler. C'est pour cela qu'il insiste avec force sur la différence entre la durée qualitative, état purement psychologique et intérieur et le temps quantitatif, son symbole spacial ; qu'il proteste énergiquement contre la projection dans l'espace de la réalité intuitive pour la fixer et la découper en objets stables, juxtaposés, aux contours nettement déterminés. M. Bergson a saisi admirablement le rôle de l'espace et du temps, comme des instruments puissants construits par l'esprit pour objectiver nos sensations et nos sentiments. Pour lui la réalité (c'est à dire les données immédiates non altérées et défigurées par l'intelligence) consiste dans une continuité d'écoulement incomparable où tous les états se pénètrent réciproquement. C'est « une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède... (tous) si profondément animés d'une vie commune, que je n'aurais su dire où l'un quelconque d'entre eux finit, où l'autre commence. En réalité, aucun d'eux ne commence ni ne finit, mais tous se prolongent les uns dans les autres ». C'est « le déroulement d'un rouleau », c'est aussi « un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote » C'est un « spectre aux mille nuances », c'est aussi « un élastique infiniment petit, contracté... en un point mathématique ». « Si j'évoque un spectre aux mille nuances, j'ai devant moi une chose toute faite, tandis que la durée se fait continuellement. Si je pense à un élastique qui s'allonge... j'oublie la richesse de coloris qui est caractéristique de la durée vécue... La vie

intérieure est tout cela à la fois, variété de qualités, continuité de progrès... » (1)

§ 113. 1. — Selon M. Bergson, cette réalité « sentie et vécue » a une valeur supérieure, parce qu'elle seule nous donne accès à l'absolu. En nous laissant simplement vivre nous nous plaçons dans ce mouvement vital changeant, coloré, vivant qui constitue le fond des choses. Alors dans « l'absolu nous sommes nous circulons et vivons » (2). C'est une idée analogue à celle de Schopenhauer qui voit dans « la volonté de vivre » l'essence du monde. Mais et pour Schopenhauer et, pour M. Bergson cet absolu est insaisissable pour l'intelligence, qui, en lui appliquant ses exigences et ses formes de penser, le transforme et l'altère. En effet, le trait essentiel de l'intelligence c'est l'effort vers l'identification complète, qui la pousse à négliger les différences individuelles, à chercher partout ce qui est commun entre les phénomènes pour les assimiler ensuite, à substituer aux considérations qualitatives des mesures quantitatives, à transformer la durée, ce « fleuve sans fond, sans rives, qui coule sans force assignable dans une direction qu'on ne saurait définir » (3) — en un temps homogène et décoloré ; à exclure du mouvement son élément essentiel : la mobilité etc, etc... Pour M. Bergson « l'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie ». Elle procède avec la rigueur, la raideur et la brutalité d'un instrument qui n'était pas destiné à un pareil usage » (4). Et M. Le Roy ajoute que la « sché-

(1) H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*. Revue de Métaphysique 1903.

(2) H. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 217.

(3) H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, p. 24. Revue Mét. 1903.

(4) H. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 179.

matiation brutale » « dénature le réel, écrase la fragile et délicate structure des faits » (1). De même Schopenhauer dit : « La possibilité de connaissance la plus parfaite, la clarté la plus grande appartient nécessairement à ce qui est propre à la connaissance comme telle, c'est à dire à la forme de la connaissance, mais non pas à ce qui n'est en soi ni représentation ni objet, et n'est devenu connaissable qu'en entrant dans ces formes à priori, qu'en devenant représentation et objet » (2).

Ainsi cet absolu, de l'aveu même de ses partisans, est fondamentalement opposé aux exigences de l'intelligence ; il ne peut donc servir de critérium pour les vérités établies par celle-ci.

§ 113. 2. — Pourtant M. Bergson, tout en reconnaissant l'opposition entre la connaissance intuitive et rationnelle, soutient que celle-là constitue l'âme même de celle-ci. La première s'installe au cœur même de l'objet, tandis que l'autre tournant autour, le considère du dehors, en se plaçant aux points de vue les plus divers, qu'elle peut multiplier à l'infini, sans atteindre jamais l'objet lui-même. La première est comparable à un poème unique et original, la seconde aux différentes traductions de ce poème (3). Les traductions n'existeraient pas sans l'original. De même la connaissance intellectuelle serait impossible sans avoir à sa base l'intuition de « la réalité absolue ». L'intuition est la simplicité même ; la connaissance rationnelle par contre, la complexité inépuisable qui s'exprime en juxtaposition des concepts fixes et rigides qui composent le « discours ».

(1) Ed. Le Roy, *Science et philosophie*, Revue Mt. 1899, p. 504.

(2) Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Tr. Burdeau. Paris-Alcan, 1888, liv. II § 24.

(3) H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*. R. Mt. 1903.

En effet si la science n'était que discursive, si elle ne procédait que par la juxtaposition des concepts formés une fois pour toutes, son progrès deviendrait un miracle. Mais la science a aussi son âme qui la pousse toujours en avant, dans une direction non pas quelconque, imprévue et indéterminée, mais indiquée par sa tendance fondamentale vers la rationalisation complète. Ce qui fait que ses concepts, théories, changent continuellement en devenant de plus en plus satisfaisants pour la raison. Elle procède aussi par l'intuition mais toute différente de celle de M. Bergson. L'intuition, dont se sert la science n'est pas un instinct divinateur qui se place à l'intérieur de l'objet pour « coïncider avec ce qu'il a d'unique et d'inexprimable ». Ce qui est individuel est à jamais insaisissable pour l'intelligence et on n'en tient aucunement compte dans les constructions rationnelles. L'intuition scientifique est un sentiment immédiat « sui generis » du sens et de l'orientation propre à chaque branche de la science. Ainsi comme le remarque M. Poincaré (1), si la démonstration mathématique n'était qu'une simple juxtaposition de syllogismes, elle serait à la portée de tout le monde, au moins à tous ceux qui sont doués d'une bonne mémoire, et pourtant il n'en est pas ainsi, car elle exige une « intuition de l'ordre mathématique, qui nous fait deviner des harmonies et des relations cachées ». Ce sentiment du sens de la science, rend possible l'intuition d'une vérité, l'intuition qui seulement après s'être revêtue des formes de la pensée devient nette et précise et se transforme en un schéma rationnel, extrêmement abstrait, condensé et simplifié, mais doué d'une force virtuelle inépuisable. Il peut être embrassé d'un seul coup d'œil, mais si l'on veut l'exprimer on doit re-

(1) H. Poincaré, *Science et Méthode*, liv. I, ch. 3.

courir à une multiplicité de mots et on ne parvient jamais à le développer complètement. De plus, on pourrait l'exprimer d'une infinité de manières qui ne parviendraient jamais à le rendre exactement tel que nous l'intuitions. La force et l'importance de cette intuition consistent : dans la vue d'ensemble qu'elle offre sur l'idée ou le problème en question, — dans le fait de se présenter, suivant l'expression de M. Le Roy (1), comme une « synthèse créatrice où le tout précède les parties, où l'on devine le but et les moyens d'une seule vue sommaire, ou... on aperçoit la chose d'un seul regard et non par progrès de raisonnement ». Mais alors cette intuition devient plutôt une vision rationnelle, un schéma construit, destiné à dominer le discours. Ainsi quoique subjective, elle exprime le même effort que la raison, à savoir, l'effort de nous débarrasser de la multiplicité des termes.

Si de l'importance de l'intuition dans le progrès du savoir M. Bergson conclut contre la connaissance intellectuelle, c'est parce que, d'une part, il ramène celle-ci au discours seul et de l'autre il confond l'intuition conçue comme « l'instinct divinateur » avec la vision rationnelle. La première trouve son application dans la vie, dans les rapports moraux entre les hommes, quand grâce à une certaine sympathie on ressent l'état d'âme d'autrui par analogie avec le sien. La seconde se retrouve seule dans la science et devient son principe créateur. La différence entre l'une et l'autre se ramène ainsi à la différence entre sentir et concevoir.

§ 113. 3. — La réalité primitive insaisissable pour la rai-

(1) *La logique de l'invention*. Revue de Métaphysique, 1905, p. 217.

son ne peut servir de modèle à copier pour la vérité intellectuelle ; de même l'intuition de la « réalité sentie » est étrangère à ce qu'il y a de rationnel dans la connaissance. Pourtant l'homme n'est pas seulement une intelligence pure, il possède en plus le sentiment tout particulier de son existence ; non seulement il est capable de comprendre, mais aussi de sentir. Il faut donc se demander : n'y a-t-il pas à côté de la réalité construite une réalité simplement « sentie et vécue », foncièrement opposées l'une à l'autre. C'est justement l'avis de M. Bergson, de plus, il affirme que la première est artificielle, la seconde seule réelle ; elle se présente comme une qualité pure, fuyante, nébuleuse, inexprimable. S'il en est ainsi, le problème se pose de savoir comment on peut prendre conscience de cette réalité insaisissable. En renonçant aux prodés intellectuels et en se plaçant à l'intérieur du flux mouvant des impressions, répond M. Bergson. Pour y arriver il exige qu'on ne retienne que les éléments subjectifs et différentiels de nos perceptions, sensations, émotions et idées. Comme à tous les degrés de la vie consciente à côté des éléments objectifs et construits il y a des éléments donnés immédiatement, on peut, si l'on veut, fixer de préférence son attention sur ces derniers. Mais le problème consiste, à savoir, si l'on peut se passer complètement des éléments rationnels. En d'autres termes, la réalité immédiate pure, dépourvue de tout élément construit ne se dérobe-t-elle pas non seulement à la raison, mais aussi à la conscience ? Non, selon M. Bergson, car « un effort vigoureux d'analyse » suffit pour nous montrer que, par exemple, nos sensations, causées par un même objet ne se ressemblent jamais ; que nos perceptions changent et se transforment sans cesse, relativement à nos expériences précédentes ; que les objets perçus semblent ainsi « vivre et vieillir avec nous » ; en un mot que

la réalité saisie immédiatement c'est le flux perpétuel du changement qui résume notre passé et va se refléter dans l'avenir. Mais comment saisir ce changement incessant, sinon par rapport à l'objet supposé fixe ». Dans les exemples analysés par M. Bergson (1), cet élément immobile est présent, c'est le monde du sens commun, par opposition auquel M. Bergson détermine le flux des impressions subjectives. En effet, on ne peut saisir le changement, de même que le mouvement, que par rapport à des repères fixes.

§ 113. 31. — On pourrait objecter que le mobile peut avoir le sentiment « sui generis » de son mouvement, abstraction faite du chemin qu'il parcourt. Certes, mais il n'en pourrait pas avoir la conscience, s'il ne conserve pas le souvenir d'un autre sentiment, nettement opposé à celui-là, sentiment « sui generis » de repos. Si l'on suppose que les sentiments du mobile se pénètrent, que, par conséquent, le sentiment du repos ne se conserve qu'en modifiant « la coloration » de celui de mouvement, alors le mobile n'en serait pas conscient. Par exemple avec notre planète, nous parcourons des espaces énormes sans en avoir conscience. Si le cours de la Terre se ralentissait petit à petit nous n'en saurions rien non plus. Mais si elle s'arrêtait tout d'un coup, alors seulement nous nous rendrions compte de son mouvement précédent et de son repos survenu. C'est parce que la conscience implique l'opposition entre les états psychiques, lesquels, par conséquent, au lieu de se pénétrer doivent se distinguer. Cette distinction n'est possible que lorsque les états psychiques sont arrachés de leur milieu naturel pour être spécialisés, fixés et solidifiés, par conséquent, transformés par l'esprit. Ainsi l'intervention de l'ac-

(1) Dans *l'Essai sur les données immédiates*, p. 98 et suivantes.

tivité constructive se montre indispensable non seulement par rapport à la connaissance intellectuelle, mais même par rapport aux choses simplement « senties et vécues ».

§ 113. 32. — L'opposition des états intérieurs rend possible une autre distinction qui est fondamentale, qui est une condition « sine qua non » de la conscience, à savoir, la distinction entre le sujet sentant et les états sentis. Le mobile animé, pour reprendre notre exemple, ne s'identifie ni avec le sentiment du repos, ni avec celui du mouvement. Il s'oppose à eux comme un sujet permanent et toujours identique à lui-même, aux états destinés à se succéder. Cette distinction n'implique-t-elle pas déjà une certaine abstraction et, par conséquent, l'intervention de l'esprit ?

Il est vrai, qu'il y a des cas où l'opposition entre le sujet et les sentiments éprouvés s'efface presque : par exemple, dans les émotions violentes, insaisissables pour la pensée, inexprimables par le langage, mais néanmoins vivement senties ; alors une autre opposition subsiste, à savoir, entre le sentiment et l'objet qui le provoque, par exemple, entre la peur et le danger, la haine et l'ennemi, l'extase et l'idéal. En effet, si je suis en colère, je n'oppose pas mon « moi » à l'irritation que j'éprouve, plutôt, au contraire, je m'identifie avec elle et je deviens dans ce moment la colère elle-même, mais je distingue nettement celle-ci du fait ou de la chose qui la provoque.

Il y a des émotions calmes où même cette opposition, entre l'objet et les sentiments qu'il produit en nous, tend à disparaître. Mais si petite qu'elle soit, elle subsiste toujours et ne s'évanouit complètement qu'avec la conscience elle-même. Par exemple, quel est celui qui aimant la nature, n'éprouve un sentiment tout particulier par un beau jour de printemps

en se retrouvant dans la campagne après être resté longtemps enfermé entre les murs d'une ville ? Un sentiment puissant et inexprimable de la plénitude, de l'intensité, de la richesse, du bonheur même de la vie s'empare alors de lui. Sentiment provoqué par l'intuition de la vie renaissante de la nature. On n'a qu'à se laisser sentir et vivre en s'oubliant soi-même, en identifiant presque sa propre existence avec celle des petites feuilles délicates s'ouvrant à la vie, avec le gazouillement joyeux des oiseaux, avec des rayons caressants du soleil et avec l'effleurement du vent léger et parfumé.

Poussé jusqu'au bout, ce sentiment amènerait l'évanouissement de la conscience, mais tant que celle-ci subsiste, une analyse attentive découvrirait sans peine que la différence existe toujours si petite qu'elle soit, entre le « moi » jouissant et la nature qui l'enivre.

Si l'on parvenait en effet, à se placer rigoureusement à l'intérieur du changement pur dont parle M. Bergson, à s'identifier avec lui, alors la conscience, privée de l'opposition entre les états qui se succèdent, de l'opposition entre le sujet sentant et les sentiments éprouvés, s'évanouirait nécessairement. si M. Bergson arrive à nous faire imaginer cette réalité insaisissable c'est parce que, d'une part il admet l'existence du « moi » comme donnée, et de l'autre il ne nous décrit la « réalité » immédiate que par opposition à la réalité construite et objectivée; ainsi il se donne des repères pour saisir ce qui est mobilité pure. On pourrait donc dire que c'est à travers le construit qu'il arrive à la capter. Le construit, l'objectif se présente ainsi comme une ossature, bien rigide, il est vrai, parfois gênante, mais toujours indispensable ; comme un support solide à la variété fuyante de nos impressions, sans lequel elles tomberaient en poussière et s'évanouiraient.

Ainsi l'on peut conclure qu'il n'y a pas d'antagonisme exclusif entre la connaissance « sentie et vécue » et la connaissance rationnelle. La première serait insaisissable sans des éléments représentatifs. La seconde ne peut non plus faire complètement abstraction des éléments émotionnels (§ 121.3). Entre l'une et l'autre il n'y a pas de différence de nature, mais une différence dans la proportion des deux éléments qui les composent. L'élément émotionnel prédomine dans la première et la rend plus subjective, mais plus souple et plus vivante. L'élément rationnel prédomine dans la seconde et la rend plus objective, mais plus rigide et plus froide. De là, la différence de leur aspect; mais au fond à tous les degrés du savoir humain, dès l'éveil de la conscience, l'intervention de l'esprit constructeur est indispensable.

L'erreur de l'appel aux données immédiates consiste à qualifier d'artificiel tout ce qui vient de l'activité créatrice de la raison ; à prendre la constatatif pour le normatif ; à considérer ce qui sert de point de départ de la connaissance, comme le but à atteindre.

Il est vrai que nous sommes libres de nous soumettre à cette raison universelle, que chacun de nous porte en lui-même, ou de nous y soustraire au profit de nos opinions subjectives, mais alors il faudrait renoncer à atteindre la réalité valable pour tous. En fait rien ne nous force à choisir parmi ces deux voies possibles. La philosophie de M. Bergson et de M. Le Roy en est la meilleure preuve ; on peut même aller jusqu'à reconnaître dans l'une d'elles la voie unique vers l'absolu : ce qu'ont fait d'une part les rationalistes dogmatiques, de l'autre Schopenhauer et M. Bergson. Peut-être peut-on dire que les uns et les autres ont tort. Ceux-ci parce qu'ils veulent voir l'absolu dans ce qui s'oppose à la raison elle-même ; ceux-là parce qu'ils

considèrent comme achevée la réalité objective qui ne peut l'être jamais.

Tout le problème consiste dans cette question : laquelle des deux directions opposées faut-il choisir ? Et ce problème ne serait pas difficile à résoudre si l'on se rappelait que la seconde de ces deux voies est la condition nécessaire de la possibilité même de la vie spirituelle, car, comme le dit M. Milhaud, « elle représente au plus haut degré la tendance de notre âme à communier par les voies les plus diverses, mais avec un scrupuleux souci d'objectivité normale, avec l'âme même de l'humanité ; elle représente la défiance extrême à l'égard de soi-même, de ses sens, de ses opinions, de ses préjugés, de tout ce qui risque d'être individuel et subjectif ; elle est essentiellement la tendance de tout ce qui en nous pense, juge, sent, veut, à se dégager des circonstances particulières et exceptionnelles, et à ne chercher que des raisons de croire assez normales, assez humaines, pour que tout homme à l'esprit sain doive être convaincu par elles ; elle est la volonté d'atteindre en pleine liberté d'examen et à l'aide de la plus minutieuse critique, à une vérité qui contienne en soi sa propre force de persuasion et d'expansion » (1).

* * *

§ 12. — LA THÈSE NATIONALISTE DE LA « VÉRITÉ COPIE »

La connaissance progresse à mesure qu'elle devient de plus en plus objective et rationnelle, en écartant les éléments subjectifs et sensibles ; dès lors, ne faut-il pas supposer que la vérité consiste dans la copie, non pas sans doute de la réalité sensible, mais des essences intelligibles, réalisées soit dans un monde différent du nôtre, comme celui des Idées de Platon,

(1) G. Milhaud, *L'idée de science*.

soit dans l'entendement divin, comme le prétendent certains philosophes (Descartes, Spinoza, Leibniz etc...) ?

§ 121. — Si cette thèse est juste, si la vérité n'est autre chose que la copie des essences intelligibles, il faudrait qu'elle soit constituée par des éléments purement rationnels, qu'elle ne s'appuie sur aucune convention, qu'elle puisse se former indépendamment des données sensibles et de l'influence des motifs psychologiques.

§ 121. 1. — Déjà, des pages précédentes, on pourrait conclure qu'une certaine donnée est nécessaire pour que l'activité de l'esprit puisse s'exercer. Prouvons maintenant cette affirmation en considérant la logique formelle.

§ 121. 11. — Le concept est déjà une construction de l'entendement. Il substitue aux données sensibles subjectives une représentation intellectuelle commune entre les esprits. Mais néanmoins il renferme toujours des éléments irréductibles à la pensée pure. Par exemple, dans le concept d'une couleur il y a des données sensibles qu'on ne peut remplacer par aucun raisonnement, il est impossible de faire comprendre à un daltonien ce qui est le concept du rouge. On peut affirmer la même chose par rapport aux concepts les plus abstraits ; seulement, la matière à laquelle ils s'appliquent n'est pas une donnée immédiate, mais une donnée élaborée déjà, qui a passé souvent par plusieurs stades de construction intellectuelle. Tels sont les concepts du sens commun (§ 111), les concepts scientifiques ou mathématiques. Le concept de la masse, par exemple, exprimé par sa formule abstraite : $m = p/g$ semble être débarrassé complètement des données sensibles ; pourtant il serait insaisissable sans l'idée du poids dont la formation suppose la sensation tactile ; sans l'idée d'accélération qui à son tour, est l'accroissement de la vitesse par unité de temps, no-

tions fort élaborées déjà, mais qui seraient impossibles sans les intuitions de la durée et de l'étendue comme données primitives. Le concept de nombre, tout formel qu'il soit, sous-entend des objets quelconques auxquels il pourrait s'appliquer; les concepts des figures dans l'espace, qui sont construits et idéals impliquent néanmoins l'intuition spatiale; les concepts d'infiniment petit, de limite etc... irreprésentables pour l'imagination, demandent aussi une matière qui les soutienne: il faut que ce soit un infiniment petit de quelque chose, une limite d'une grandeur donnée; même les concepts comme: fonction, équation etc... ne sont possibles qu'en tant qu'ils déterminent les rapports des termes donnés. La même réflexion s'applique aux concepts philosophiques par exemple, celui de l'être, ou même celui tout formel de l'unité ou de l'identité. En effet, comme certains philosophes (Renouvier, Hamelin) l'ont soutenu, le concept de l'unité ne se comprend que par rapport à celui de pluralité, et celui-ci à son tour n'est concevable que par rapport à l'existence (ne fût-ce que purement idéale), des objets distincts. Le concept d'unité pris en lui-même ne peut être conçu qu'en y enfermant un certain contenu, il faut que ce soit l'unité de quelque chose, autrement le concept serait vide, sans signification, insaisissable. De même pour le concept d'identité, il faut que ce soit l'identité de quelque chose avec quelque chose, autrement le concept s'évanouirait. Même dans la notation des concepts par des lettres, celles-ci, sans préciser plus spécialement le contenu du concept, indiquent justement d'une manière générale la possibilité ou plutôt la nécessité de ce contenu, sans lequel le concept ne pourrait avoir lieu.

§ 121. 12. — La logique, en distinguant dans le concept

la compréhension de l'extention et considérant celle-ci comme un « support » des qualités, constate par là l'existence d'un élément étranger à la pensée pure. Et c'est pour cela que certains logiciens, par exemple Hamelin, Rodier, M. Rabier considèrent la compréhension comme « le vrai point de vue de la logique ». Le mérite de cette théorie est de mettre en pleine lumière ce fait que l'extension seule ne suffit pas, que la compréhension s'y ajoute nécessairement pour la rendre intelligible. En effet, l'être sans qualités est impensable. Mais il faut le remarquer, la logique ne s'en occupe jamais. Si l'on se place au point de vue de l'extention, on groupe alors les êtres en classes et on établit des *relations* entre elles. Cette opération est aussi légitime que celle qui envisage les rapports entre les qualités. Mais la compréhension seule ne suffit pas non plus ; la « qualité pure » est impensable aussi, il faut qu'elle soit la qualité d'un être quelconque ne fût-ce qu'idéal, mais toujours intelligible en lui-même. On considère d'habitude dans un jugement l'attribut en compréhension et le sujet en extension. Le jugement d'après la définition classique consiste dans l'affirmation que le prédicat convient au sujet. Le concept, qui suivant les théories modernes est postérieur au jugement, (qui n'est que l'extrait de celui-ci), doit garder, du point de vue logique, ce double caractère : l'extention et la compréhension.

§ 121. 131. — Sans l'extention, certains jugements seraient impossibles ; par exemple, le jugement négatif : « A n'est pas B » veut dire, soit que les caractères A et B ne sont pas actuellement réunis dans l'être considéré, soit qu'ils sont incompatibles et ne peuvent pas appartenir ensemble à un même être. Supprimons l'être, l'incompatibilité ou même la séparation n'existerait plus.

§ 121. 132. — Non seulement il faut toujours supposer un sujet-support aux qualités connotées par le concept, mais encore dans certains cas, il faut en admettre l'existence (effective). C'est le cas des propositions existentielles. Dans les propositions particulières, par exemple, où, « quelque » est pris dans le sens de : « il y a ». — « Quelque homme est bon » veut dire « il y a » des hommes bons ; proposition qui implique leur existence. De même dans les propositions négatives : comme le dit Sigvart « un lien qui sépare est une absurdité » ; autrement dit la capule négative n'existe pas (1).

§ 121. 133. — La même remarque s'applique à certains syllogismes. *Darapti*, *Felapton*, *Barbari*, *Celarent*, *Bamalip*, *Fesapo* impliquent une troisième prémisse, qui porte sur l'existence. Par exemple :

« La divisibilité de la matière à l'infini est incompréhensible.

La divisibilité de la matière à l'infini est très certaine.

Il y a donc des choses très certaines qui sont incompréhensibles » (2).

Les deux prémisses énoncées n'expriment pas l'existence, il faut donc supposer une troisième qui l'implique pour légitimer le caractère existentiel de la conclusion.

§ 121. 134. — De plus, pour que l'opération intellectuelle exprimée par le jugement soit possible, il faut une certaine donnée préalable à laquelle elle s'applique. En effet, il faut distinguer un simple énoncé d'une liaison entre le sujet et le prédicat d'un acte de la pensée qui exprime l'attitude prise à l'égard de cet énoncé. Le premier c'est le contenu préexis-

(1) A. Lalande, Cours de logique à la Sorbonne, 1919-1920.

(2) Exemple de la *Logique de Port-Royal*.

tant de la pensée, il peut s'exprimer par la proposition infinitive, une lexis, que l'acte de l'esprit propre au jugement affirme ou nie, déclare possible ou nécessaire etc... (1). (§ 224).

§ 121. 2. — En dehors de cet élément « existentiel », intelligible mais nécessaire, il y a encore d'autres sortes des données indispensables aussi pour l'activité de l'esprit. Ce sont des données accordées librement et « jusqu'à nouvel ordre mises en dehors de toute discussion » comme les principes : axiomes et postulats qui se trouvent à la base des raisonnements hypothético-déductifs. La vérité qu'on ne peut pas tout démontrer est devenue banale.. Depuis Aristote, il est reconnu qu'il faut accrocher la chaîne des affirmations déduites aux vérités indémonstrables. Le principe de la « démonstration ne saurait être une démonstration », dit Aristote (2). Les efforts de Leibniz pour tout ramener à des identités ont échoué et ils ne trouvent plus d'imitateurs. Le problème consiste donc à savoir s'il y a des vérités tellement évidentes qu'on ne puisse pas les révoquer en doute. Il peut sembler que les principes doivent s'imposer nécessairement à l'adhésion de chacun. En réalité, il en est tout autrement ; l'apparition des géométries non-euclidiennes le prouve. Les principes appelés « postulats d'Euclide » paraissent évidents et pourtant Labatschewsky rejette le 5^e de ces postulats, que par un point on ne peut mener qu'une parallèle à une droite donnée, et il conserve tous les autres.

Riemann rejette en outre le 1^{er} postulat d'Euclide, que par deux points on ne peut faire passer qu'une droite. L'un et

(1) A. Lalande, Cours de logique à la Sorbonne, 1919/20. *Vocabulaire philosophique*, (Discussion sur *Modalité*).

(2) Aristote, *Métaphysique*, l. IV, ch. VI, § 2. Traduction de Barthélemy St-Hilaire.

l'autre après avoir changé ainsi les bases de leur construction en tirent les conséquences et édifient des géométries nouvelles qui diffèrent de celle d'Euclide, mais n'enferment aucune contradiction et par là sont aussi légitimes. « En laissant tomber un axiome (1) ou un autre, on ouvre la fenêtre sur quelque étrange géométrie dont le mathématicien capable de se mettre à cette fenêtre sans que la tête lui tourne, voit se dérouler les plus fauleuses conséquences » (2). On est donc libre de faire le choix entre les principes, de les admettre ou de les rejeter. D'ailleurs ce qui paraît évident à une époque peut ne l'être plus à une autre. Par exemple, les idées des « natures simples » de Descartes tellement évidentes pour lui et ses disciples ne le sont plus pour nous. Ceci est également vrai des axiomes appelés « les principes logiques ». Durant des siècles ils furent considérés comme des conditions, *sine qua non*, de la connaissance ; aujourd'hui il est démontré qu'il y a des espèces du savoir qui n'en tiennent pas compte, et que, par conséquent, ces principes ne sont que normatifs et point constitutifs de la pensée. (§ 24). Le normatif, c'est à dire, « ce qui doit être » par rapport à « ce qui est », implique l'intervention de la volonté et dans le choix de la norme et dans l'effort de la réalisation de celle-ci.

Aujourd'hui, on ne cherche plus l'évidence des premiers principes. On ramène très volontiers des principes évidents, à des principes moins manifestes, mais d'un nombre réduit. On admet comme légitime chaque principe, même celui qui contredit l'intuition, pourvu qu'on puisse en tirer des conséquences logiquement valables. Par exemple, Riemann accepte la possibilité d'un espace qui est fini et qui permet néanmoins un mouvement illimité.

(1) Un principe

(2) Jules Tannery, *Science et philosophie*, ch. IX, p. 218.

La valeur des postulats est relative à celle des conséquences qui en découlent. Mais, on ne peut pas conclure de l'importance d'un système quelconque à la nécessité d'un des postulats qui l'impliquent.

Le postulat du déterminisme universel qui se trouve à la base de la science n'est-il donc pas nécessaire ? Certainement, il serait bien téméraire, sinon naïf de le mettre en doute et avec lui d'ébranler le système de notre savoir actuel, élaboré durant des siècles ; mais rien ne prouve qu'il soit seul possible, qu'aucun autre ne pourra être conçu à sa place. Tout au contraire, il avait pas mal d'autres conceptions du monde qui ont joui, elles aussi de l'autorité suprême, par exemple : le système aristotélicien de la connaissance par genre et espèce ; — les différents systèmes mythologiques et religieux ; — la conception de l'univers basée sur la croyances aux actions occultes et mystiques entre les objets, conception très répandue chez les sociétés dites « primitives » (1), de même qu'au moyen-âge et se retrouvant encore dans les sciences occultes d'aujourd'hui. La supériorité de notre savoir scientifique prouve seulement que notre développement intellectuel est plus élevé, et non point l'illégitimité d'une autre conception de l'univers. Qui pourrait assurer que dans un avenir lointain un système différent et supérieur au nôtre ne sera pas établi ?

§ 121. 3. — En dehors de ces éléments extra-logiques il faut encore tenir compte de l'influence des motifs psychologiques sur l'activité de la pensée. C'est surtout le Pragmatisme qui a attiré l'attention sur ce fait.

Toute pensée est intentionnelle et finaliste. L'intérêt et le

(1) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*,

désir interviennent dans la formation du concept, dirigent les raisonnements en indiquant le but des recherches, influent sur le choix des axiomes et sur l'acceptation des postulats, enfin, rendent possible l'affirmation d'une vérité quelle qu'elle soit.

§ 121. 31. — En ce qui concerne le concept, pour en déterminer la compréhension, il faut opérer un choix entre l'infinité des caractères qui y peuvent être connotés ; il est absolument impossible de les énumérer tous, et on ne peut choisir qu'en vue de certaines fins. Dirait-on, avec les Scolastiques qu'on ne doit s'occuper que des qualités essentielles? Mais Locke déjà avait vu que l'essence est relative à notre définition, qu'elle se compose des caractères qui nous intéressent et qui, par conséquent, dépendent de notre volonté. « La même liberté qu'Adam eut de former telles idées complexes de modes mixtes qu'il voulait, sans suivre aucun autre modèle que ses propres pensées, tous les hommes l'ont eue depuis ce tempslà » (1). Le résultat des recherches modernes sur la mentalité des sociétés dites primitives confirme cette assertion de Locke. Pour un sauvage il y a une identité d'essence entre lui-même et son totem (2), par exemple, le Bororo, tribu du nord du Brésil, croit être à la fois l'homme et l'arraras rouge (perroquet), son totem. Ainsi, le sauvage se forme, de la manière qui lui est propre, une idée d'essence.

Aujourd'hui il est généralement admis que les concepts par excellence sont ceux, dont la compréhension est décisive. Ce sont des concepts rigoureux, employés en sciences et en mathématiques ; ils énoncent explicitement tous les caractères,

(1) Locke, *Essai*, liv. III, ch. 6, § 51.

(2) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. — Durkheim et Maus, *De quelques formes primitives de classification*. Année sociale 1901.

L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

dont se compose la compréhension décisive du concept, en éliminant ainsi sa compréhension subjective, c'est à dire, ses éléments changeants, vagues et individuels. Mais de pareils concepts ne peuvent être formés qu'en vue de certains buts de recherche nettement conçus, ce qui ne peut se faire sans l'intervention de la volonté.

Oserait-on prétendre que ce sont seulement les essences conçues par les intelligences modernes qui sont légitimes ? Mais le sauvage, lui aussi croit à ses conceptions, et il se peut bien qu'aux générations futures nos idées actuelles paraîtront aussi naïves qu'à nous les idées des primitifs.

§ 121. 32. — Tout problème de quelque nature qu'il soit : morale, philosophique ou scientifique présente pour celui qui s'en occupe un intérêt particulier, qui le lui fait choisir parmi tant d'autres problèmes possibles. Sans cet intérêt qui indique le but de la recherche et rend possible l'attention, en opérant le choix entre l'infinité des faits qui s'offrent à l'esprit, aucune activité intellectuelle ne serait possible. Toute pensée est intentionnelle, elle se pose des questions auxquelles elle cherche à répondre ; autrement elle serait réduite à un mécanisme automatique qui lierait tout ce que le hasard lui offrirait, sans but, sans choix, sans ordre. Et cet amas étrange ne ressemblerait nullement à un produit intelligible de l'esprit.

Cet intérêt est toujours accompagné d'une émotion. Il n'existe pas, en effet un état intellectuel tout sec et tout froid. Même la vérité mathématique la plus abstraite, qui semble n'avoir aucun rapport avec la vie affective, n'est point indifférente pour son auteur. Celui-ci est profondément attaché à elle, et s'il est obligé de l'abandonner ce n'est qu'à son plus vif regret et c'est avec la plus grande joie qu'il voit qu'elle se justifie. Nombreux sont les savants qui au moment de la vérification

de leurs idées ont été saisis d'une telle émotion qu'ils durent même interrompre leur travail ; le cas de Pasteur, par exemple, est bien connu. Cette émotion s'explique aisément par ce fait que l'idée qu'on poursuit absorbe de plus en plus son auteur, fait converger vers elle la plupart de ses intérêts, lui fait abandonner les autres et finit par lui procurer le sentiment de l'intensité et de la plénitude de la vie de l'esprit, en lui donnant la joie suprême.

§ 121. 33. — L'intérêt, accompagné d'émotion et de désir, non seulement indique le but des recherches, et aide dans le choix des données qui y mènent ; mais encore influe sur l'acceptation des postulats. Par exemple, le désir du bien, comme le remarque F. C. S. Schiller (1) amène le postulat de perfection qui autorise à conclure de l'affirmation : « ce monde est mauvais » à celle-ci : « donc il doit en exister un meilleur », quoique la constatation d'un monde mauvais fournisse plutôt la preuve contre ce postulat.

§ 121. 34. — Aucune affirmation, aucun jugement ne serait possible sans l'intervention du désir et de l'intérêt. (Bien entendu, il ne s'agit ici que du contenu du jugement et point de sa forme logique indépendante de la matière sur laquelle il porte). En effet on pourrait infiniment contempler les idées, les enchaîner les unes aux autres, sans jamais arrêter le courant de la pensée, si un élément étranger, un élément d'ordre psychologique n'intervenait pour choisir entre l'infinité des idées possibles, et, par un acte *sui-generis* d'affirmation, communiquer à certaines d'entre elles une sorte de réalité. Pour illustrer cette pensée qu'il me soit permis d'apporter un exemple personnel. Durant des mois entiers je cherchais en vain à me

(1) *Etudes sur l'Humanisme*, p. 118.

former une opinion sur le bolchevisme. En principe, j'y étais disposée plutôt sympathiquement comme à un mouvement révolutionnaire en Russie tsariste et comme à un mouvement tendant au nivellement des différences sociales, mais il me semblait toujours que je manquais de données suffisantes pour l'apprécier convenablement. Les témoignages de ses adversaires, de même que ceux de ses admirateurs me paraissaient trop suspects d'intentions partiales. Ainsi mon opinion était toujours en suspens et il se peut bien qu'elle le fût indéfiniment restée si un motif puissant d'ordre effectif n'était intervenu. L'armée rouge envahissait la Pologne pour lui imposer son régime. Je n'ai pas pu rester plus longtemps comme un spectateur indifférent, il fallait nécessairement prendre parti : pour ou contre. Au point de vue sentimental le choix s'imposait de lui-même ; mais il fallait encore le justifier intellectuellement. Les preuves se présentèrent alors en abondance et avec une telle force et une telle évidence que je ne comprenais pas comment j'avais pu hésiter auparavant. La terreur, le mensonge, le manque de respect de la personne humaine, la manière de la traiter comme un simple moyen, n'étaient-ils pas des procédés habituels du bolchevisme, procédés avoués par ses partisans eux-mêmes, n'étaient-ils pas suffisants pour le condamner ? Comment se faisait-il que je ne l'eusse pas remarqué plus tôt ? C'est parce que l'attention sans être soutenue par un motif impérieux ne cherchait pas des prémisses pour en tirer une conclusion ; mais une fois, le motif décisif intervenu, l'opinion, qui durant deux années n'avait pas pu se former, se précisa en deux semaines, accompagnée d'une certitude complète et d'une prétention à une valeur objectivement valable.

F. C. S. Schiller résume parfaitement le rôle des éléments

psychologiques dans la vie intellectuelle, en disant que « l'intention, l'intérêt, le devoir, l'émotion, la satisfaction sont plus essentiels à la pensée que la vapeur à une machine à vapeur » (1).



Il ressort des pages précédentes que l'activité de l'esprit implique des éléments « irrationnels ». D'abord, des données soit intuitives, soit construites, mais qui néanmoins enferment toujours un élément irréductible à la pensée pure, — sont indispensables pour former des concepts. Ensuite l'intervention de la volonté soutenue par l'intérêt et l'émotion est nécessaire dans toutes les opérations de l'intelligence et se manifeste et dans la détermination de la compréhension du concept et dans le choix de premiers principes d'une part et des buts qui dirigent les recherches de l'autre.

(1) *Ibid.*, p. 107.

CHAPITRE II

§ 2. LA THÉORIE DE « LA VÉRITÉ CODE »

La théorie de « la vérité copie » ni sous sa forme réaliste, ni sous sa forme rationaliste n'est plus soutenable aujourd'hui. La vérité n'est pas la copie d'un monde extérieur, puisque celui-ci est en partie l'œuvre de l'esprit ; elle n'est pas non plus la copie des « essences intelligibles » puisqu'elle implique des éléments irrationnels. Elle est une construction de l'esprit. Mais pour construire, l'esprit doit procéder suivant certaines règles, suivant « les lois de la pensée ». Il semble donc qu'il faut admettre l'hypothèse d'une nature absolue de l'esprit se manifestant par les lois immuables et éternelles qui fournissent « un code des règles » qu'on n'aura qu'à appliquer pour atteindre la vérité. En d'autres termes, le critère du vrai serait alors la conformité de la pensée avec les lois formelles de l'esprit.

Examinons maintenant cette thèse. Durant des siècles on a admis généralement que la logique avait été « découverte » une fois pour toutes par Aristote et que, par conséquent, elle n'était pas susceptible de changements, si ce n'est secondaires et insignifiants. Telle était encore l'opinion de Kant. Aujourd'hui les recherches des logiciens en ébranlant cette foi autorisent à demander si les lois de la pensée sont immuables, ou bien si elles se forment et se transforment continuellement.

Pour répondre à cette question examinons la logique formelle. Conformons nous à la division classique en concept, jugement et raisonnement et ajoutons y les considérations sur « les premiers principes ». Il ne s'agirait pas, bien entendu, ni d'épuiser la matière immense qui concerne cette question, ni d'apporter la solution des problèmes qu'elle soulève, mais seulement, en donnant à titre d'exemple quelques-unes des conceptions les plus connues et les plus caractéristiques, de démontrer que la prétention de la logique classique d'être définitive n'est nullement justifiée et que en général les lois de la « raison constituée » sont relatives aux époques.

§ 21 *Concept.*

§ 211 L'édifice de la logique d'Aristote repose sur le concept ou plus exactement sur le terme sujet de la proposition. Ce terme est destiné à représenter la chose en elle-même, c'est-à-dire son essence « qui fait que la chose est ce qu'elle est », qui confère à la chose une unité et une existence effective. L'objet du concept est donc une chose réelle, possédant une unité intérieure et, par conséquent, indivisible et irréductible aux autres. Cela est vrai de tous les concepts, aussi bien de ceux qui se rapportent aux substances premières, qu'à ceux qui se rapportent aux substances composées. La substance première, c'est-à-dire formelle n'est pas quelque chose dans une autre chose, mais est son sujet et sa matière (1), elle possède au plus haut degré la réalité et l'unité. Elle est dépourvue de la matière sensible et de la matière intelligible et, par conséquent, ne peut être saisie que par l'intuition intellectuelle (2).

(1) Aristote, *Métaphysique*. Tr. Barthélémy-St-Hilaire, livre VII et XI.

(2) O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 116.

C'est pour cela que par rapport à elle on ne peut pas être tantôt dans le vrai, tantôt dans le faux. La vérité ou l'erreur consiste dans la réunion ou dans la division de ce qui compose les choses. Les substances formelles dépourvues de partis sont tout jours vraies si l'on les perçoit ; et si on ne les perçoit pas, on les ignore simplement (1).

Au-dessous des substances formelles il y a des choses qui impliquent une matière logique, comme, par exemple, le cercle implique la figure plane (2). Ensuite, viennent les choses qui enferment une matière sensible. Ces substances, quoique composées, présentent pourtant une unité dont l'essence est déterminée au moyen de la définition. Il est vrai que celle-ci s'exprime en plusieurs termes, mais l'explication qu'elle fournit est toujours *une*. Et cette unité vient de ce fait « qu'elle s'adresse à un seul et unique objet » (3). Par exemple, un homme est composé d'une âme qui est la forme et du corps qui est la matière. La définition porte sur la forme, mais comme celle-ci est inséparable du corps, la définition enveloppe le corps, de même qu'impair enveloppe le nombre ; camus, le nez concave ; égal, la quantité, etc. (4). Ainsi, « la forme... en s'unissant à la matière, produit la substance totale et composée (5). Celle-ci en tant que substance possède une essence et, par conséquent, une unité.

De même qu'il y a une définition et, par conséquent, un concept de la substance composée, il y en a aussi des choses qui tombent sous les catégories. Les catégories, sauf la première, expriment les « attributions » de la substance, elles

(1) *Aristote, Métaphysique*, l. IX, § 10.

(2) *Ibid.*, l. VIII, §§ 6, 7.

(3) *Ibid.*, l. VIII, §§ 6, 2.

(4) *Ibid.*, l. VII et V.

(5) *Ibid.*, l. IX, § 12, et liv. VII.

s'y rapportent et n'existent qu'en tant qu'elles y sont adjoin-tes. Ainsi elles participent à l'existence de la substance et tombent sous la prise du concept, car il y a autant des définitions que de manières d'être.

Ainsi le concept, d'après Aristote, soit qu'il exprime la substance composée, soit les « attributions » de la substance première, se rapporte toujours aux choses réelles, distinctes, douées d'une certaine unité qui les rend irréductibles les unes aux autres.

§ 212. — Toutes différentes sont les théories modernes. Elles n'envisagent pas le concept comme exprimant l'essence des choses, mais suivant les points de vue desquels elles le considèrent elles lui attribuent des significations dissemblables.

D'après certains auteurs qui se placent au point de vue psychologique, comme, par exemple, M. Hoffding (1), ce qui est donné primitivement, ce ne sont pas des termes isolés, mais un certain ensemble composé, comme une intuition ou une aperception, etc. De cet ensemble, l'attention guidée par un intérêt quelconque détache un élément, par exemple, à la vue d'un point lumineux sur le fond du ciel nuageux, on s'écrie : une étoile !, ainsi on y fixe son attention, de préférence aux autres partis composant l'image complexe du ciel. Cet élément choisi s'exprime dans le prédicat logique qui est « le terminus ad quem psychologique ». Contrairement à la théorie d'Aristote, M. Hoffding considère le prédicat, comme offrant l'intérêt principal pour la pensée. En effet, dans toutes sortes des jugements le prédicat est toujours mis en relief, tandis que le sujet n'est pas même toujours exprimé.

(1) Höffding, *La base psychologique du jugement logique*. Revue philosophique, 1901.

Le sujet comme « terminus a quo psychologique » est donné, et ce qui importe c'est de déterminer les éléments dont il se compose, et c'est justement le but visé par le prédicat.

Ainsi, d'après la théorie psychologique, l'objet du concept n'est pas une donnée primitive, toute faite, mais il résulte de l'acte de l'esprit qui détermine et rend conscients les éléments d'un ensemble complexe donné antérieurement.

§ 213. — M. Couturat (1), envisage aussi le concept comme le produit du jugement, mais au point de vue de la forme logique seulement. Selon lui le « concept est une fonction proportionnelle à une variable », par exemple le concept « patriote » équivaut à la *fonction* : « X aime sa patrie ». Le concept ne se rapporte pas, par conséquent, à un objet effectif et stable, mais représente seulement une *fonction* logique, dont la variable peut prendre des valeurs déterminées, comme par exemple, dans le cas cité : Pierre, Paul, etc.

§ 214. — A ces théories : psychologique et fonctionnelle on peut opposer la théorie normative du concept (2). Contrairement à l'opinion d'Aristote, elle n'envisage pas le concept comme exprimant les essences éternelles des choses, mais elle le considère comme un instrument intellectuel construit par l'esprit et à la formation duquel ont contribué des facteurs logiques, sociologiques et psychologiques. Mais c'est surtout le but à poursuivre attribué au concept qui caractérise cette théorie. Le concept, comme instrument de la pensée doit déterminer le sens des objets sur lesquels il porte, il doit leur conférer une valeur synonymique, c'est-à-dire valable pour tout

(1) *Sur les rapports logiques des concepts et des propositions*. Revue de Métaphysique, 1917.

(2) A. Lalande, *Cours de logique à la Sorbonne*, 1919. — *Les rapports de la logique et de la psychologie*. Scientia 1916. — *Du parallélisme formel des sciences normatives*. R. Mt. 1911.

esprit normal, et les mettre à l'abri des erreurs ou des contradictions qu'entraîne la compréhension subjective. Le concept constitué subit nécessairement les influences de l'époque et du milieu, mais l'idéal que la logique doit poursuivre c'est l'objectivité absolue du sens exprimé par le terme, sens qui constitue le concept, et dont la condition de perfection serait de s'imposer à tout le monde, en tout temps et en tout lieu. Ainsi la théorie normative se rapproche de la théorie des essences éternelles. Seulement tandis que celle-ci admet les concepts immuables comme point de départ, celle-là les considère comme but à atteindre, but inaccessible, mais dirigeant le développement de la pensée.

Ainsi à la théorie aristotélicienne du concept s'opposent d'autres théories, également logiques, par conséquent, également légitimes.

* * *

On pourrait, peut-être, objecter que les théories que nous venons d'examiner, ne se contredisent pas, qu'elles envisagent le problème du concept à des points de vue différents : l'objet du concept, l'origine du concept, la fonction de l'acte de concevoir, le but du concept. On pourrait soutenir qu'en approfondissant le problème, on arriverait à une conception synthétique plus complète qui réunirait tous ces points de vue en indiquant à chacun la place qui lui convient. Quoi qu'il en soit, l'apparition et la légitimité des différentes théories du concept prouvent du moins que l'opinion d'Aristote n'était ni définitive ni suffisante.

* * *

§ 22. Jugement

La logique classique prétend avoir déterminé dans les espèces de jugements qu'elle reconnaît comme vraies, des formes

essentielles et absolues de l'activité de l'esprit. Kant, comme nous l'avons remarqué plus haut, partage cette opinion et même il emprunte à la logique traditionnelle la table des jugements pour en tirer ses catégories et ainsi leur assurer la fixité et la permanence. Pourtant il estime nécessaire de compléter cette table en y ajoutant les jugements : singulier et indéfini. Il y est amené par une interprétation des jugements de quantité et des jugements de qualité différente de l'interprétation d'Aristote. Kant ne se rend pas compte qu'il trace ainsi le premier la voie vers les considérations multiples, quelquefois opposées, mais toujours logiquement possibles, des formes des jugements ; la voie qui amène à la conclusion que les formes classiques des jugements ne sont point absolues, mais seulement relatives aux théories logiques admises. Pour le prouver examinons successivement les quatre classes des jugements, en opposant aux considérations traditionnelles celles des logiciens contemporains.

§ 221. — *Jugements de quantité* — La logique classique reconnaît deux espèces de jugements de quantité : les universels et les particuliers. Elle les distingue, comme le remarque M. Goblot (1), en considérant le rapport de l'attribut au sujet. Kant, en y ajoutant le jugement singulier, considère en outre l'extension du sujet en lui-même. Le passage suivant semble indiquer que Kant se rend compte de la différence de ces deux points de vue.

« Comparons, dit-il, ... un jugement singulier avec un jugement général, simplement à titre de connaissance et au point de vue de la quantité ; il se comporte par rapport à ce dernier comme l'unité par rapport à l'infinité » (2), et il oppose cette

(1) *Traité de logique*, ch. VIII, §§ 98 et 108. Calin, 1920.

(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, édit. Reclam, p. 90. *Ibid* Tr. Pacaud, p. 105.

considération à celle des logiciens qui « disent, avec raison, que, si l'on regarde l'usage des jugements dans les raisonnements, on peut traiter les jugements singuliers comme les jugements universels » (1). Pourtant il n'en tient pas compte dans sa classification qui, fondée sur deux principes différents, manque d'homogénéité. En effet si l'on se place au point de vue de l'extension du sujet on ne peut pas opposer au jugement singulier, comme le fait Kant, ni le jugement universel, ni le jugement particulier (qui reposent sur la considération du rapport entre les deux termes de la proposition), mais on peut lui faire correspondre le jugement pluriel et collectif. Le premier a lieu selon M. Goblot si « le même attribut est affirmé ou nié de plusieurs sujets à la fois, énumérés séparément (Pierre, Paul, Jacques sont malades), ou réunis sous une désignation commune (Plusieurs orateurs ont émis des avis très sages) » (2). Le second est caractérisé par le terme collectif, par exemple : « le conseil municipal », qui lui sert de sujet.

Dans la considération du rapport du prédicat au sujet, le jugement singulier ne doit pas figurer. Déjà, dans la logique traditionnelle il était ramené soit au jugement universel, en tant qu'il exprime le rapport du prédicat à toute l'extension du sujet, — soit au jugement particulier, en vertu de la conviction que tout individu ne peut être considéré que par rapport à son espèce et que, par conséquent, tout jugement singulier est au fond particulier, — soit, enfin, au jugement universel ou au jugement particulier suivant le sens de la proposition, au premier, par exemple, dans le cas suivant : « Ponce-Pilate était alors gouverneur de Judée », et au second : « Un homme voyageait sur la route de Jérusalem à Jéricho » (3).

(1) *Ibid.*

(2) E. Goblot, *Traité de logique*.

(3) A. Lalande, *Critique du Traité de logique de M. Goblot*, Revue philosophique 1919, t. I, p. 137.

Même en se bornant à la considération du rapport du prédicat au sujet, les différentes interprétations des jugements de quantité sont possibles. En effet, la proposition particulière peut être envisagée comme « minimale », c'est-à-dire exprimant le rapport du prédicat à quelques individus « au moins » sans exclure le reste. Elle est, par conséquent, indéterminée. C'est dans ce sens qu'elle est envisagée par la logique classique. A une particulière « minimale » on peut encore attribuer le sens d'une proposition existentielle : « il y a ». Cette considération peut s'appliquer aussi au jugement universel. En effet :

« Tout a est b » signifie « Il n'y a pas de a non b ».

« Nul a n'est b » signifie « Il n'y a pas de ab ».

Et alors les particulières ne deviennent que de simples négations des universels, comme :

« Quelque a est b » est égal à « Il y a des ab ».

« Quelque a n'est pas b » est égal à « Il y a des a non b » (1).

La proposition particulière peut aussi être considérée comme « exclusive » c'est-à-dire exprimant le rapport du prédicat à « quelques seulement », en excluant les autres (2).

De plus, comme subdivision de la classe de quantité, on peut introduire, à côté des jugements qui relèvent de la considération d'extension du sujet et du rapport entre les deux termes de la proposition, les jugements fournis par la considération du « fondement de l'assertion » (3). Ce seraient les jugements totalisants (4), génériques et décisores. Les premiers obtenus par l'induction complète, le second — par

(1) Couturat, *Des propositions particulières*. Revue de Mt. 1913.

(2) M. Gizberg, *Note sur le sens équivoque des prop. particulières*. Revue de Métaphysique, 1913.

(3) A. Lalande, Revue Philosophique, 1919, T. p. 137.

(4) Les jugements totalisants sont appelés par M. Goblot (*Ibid.* § 108) les jugements totaux et classés sous la rubrique de l'extension des jugements.

l'induction amplifiante, les derniers — par un acte de l'esprit posant un principe, une convention ou une hypothèse.

En résumé, la quantité des jugements se soumet à des interprétations différentes, suivant le point de vue qu'on adopte. Ainsi à la considération du rapport du sujet au prédicat, admise par la logique classique, on peut ajouter, comme le fait Kant, la considération de l'extension du sujet. De plus, à ces deux principes, on peut ajouter un troisième : le fondement d'assertion, et chacun d'eux, en subdivisant la catégorie de quantité en des groupes distincts, ajoute de nouveaux jugements, imprévus par la classification classique.

§ 222. *Les jugements de qualité.* — Kant ajoute, aux jugements affirmatifs et négatifs, le jugement indéfini ou limitatif, car il ne se contente pas d'envisager les jugements de qualité du seul point de vue de leur forme (comme le fait la logique classique), mais encore il veut tenir compte de leur contenu. Ainsi il introduit un second principe de classification, sans voir qu'il ne s'accorde pas toujours avec le premier. Le jugement limitatif « l'âme est non mortelle » diffère du jugement affirmatif par ce fait qu'il exclut le sujet (l'âme) de la sphère circonscrite par le prédicat (mortelle) et il le laisse indéterminé sous tous les autres rapports (1). Mais la même considération peut s'appliquer aux jugements que Kant ne songe point à compter parmi les jugements limitatifs, par exemple, « X est absent », ne signifie-t-il pas que X est placé dans la sphère indéterminée dont les êtres présents sont exclus ? En effet, « absent » veut dire « non présent » et la proposition : « X est absent » équivaut quant à son contenu à la proposition : « X est non-présent ». Ainsi toute proposition affirmative, dont le prédicat exprime une idée de négation quelconque

(1) Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Edit. Reclam, p. 90-91
Ibid. Tr. Pacaud, p. 106.

peut être envisagé comme limitatif. Mais comment déterminer si un prédicat enferme ou non une idée de négation ? A la rigueur, chacun peut être considéré comme niant l'idée contraire à celle qu'il exprime. Par exemple : « cet homme est bon » « bon » peut signifier « non méchant ». On peut donc conclure que, du point de vue de la considération du contenu de la proposition, la distinction entre les jugements affirmatifs, négatifs et limitatifs s'efface.

On peut aller plus loin et se demander si l'affirmation et la négation n'expriment pas les actes primitifs de la pensée ? Si elles doivent être mises toutes deux sur le même plan ?

C'est ce que nie énergiquement Sigwart (1). Pour lui l'acte primitif de la pensée appartient au seul jugement positif, qui n'est appelé affirmatif que par opposition au jugement négatif. On arrive à reconnaître l'existence de ces deux jugements en analysant les propositions toutes faites, mais si l'on considère l'acte même de la pensée, on voit que celui-ci consiste à lier les termes et non à les séparer. « Un lien qui sépare est un non-sens » (2). Le jugement négatif suppose un jugement positif comme *objet* de sa négation. Celle-ci n'a d'autre but que de s'opposer « à un mouvement subjectif et individuel de la pensée » (3). « La copule n'est pas un porteur de négation, mais son objet ; il n'y a pas de copule *niant* mais *niée* » (4). Ainsi, conclut Sigwart, le jugement négatif est indirect et dérivé, il est un jugement sur le jugement positif.

On peut se demander en outre s'il faut considérer l'affirmation comme un acte primitif. Il semble qu'il est aussi légitime de soutenir que la négation suppose l'affirmation que la

(1) Sigwart, *Logik*, ch. IV, § 20. Treiburg, 1889.

(2) *Ibid*, p. 153.

(3) *Ibid*, p. 151.

(4) *Ibid*, p. 154.

proposition inverse. Déjà Spinoza a remarqué que toute détermination est une négation. De cette opposition d'avis on peut conclure que ni l'un ni l'autre jugement n'est primitif. Tous les deux supposent une relation donnée qui peut s'exprimer, par exemple, dans une proposition infinitive, une *lexis*, que la pensée affirme ou nie (1). S'il en est ainsi, alors l'affirmation et la négation « ne concernent que la valeur de la copule par rapport à la pensée en général » et « ne contribuent en rien au contenu du jugement » (2) et, par conséquent, doivent trouver leur place parmi les formes de la modalité des jugements. Où, en effet, M. Lalande (3) propose de les classer.

Concluons donc que la catégorie de la qualité des jugements ne présente rien d'absolu : on peut y ajouter un jugement de plus (jugement limitatif) ; on peut également en retrancher un autre (jugement négatif) ; on peut même supprimer la classe tout entière, en considérant l'affirmation et la négation comme des modalités de l'assertion.

§ 223. *Jugements de relation.* — La classification des jugements en relation, comme le remarque Sigwart (4) peut être critiquée même du point de vue de la doctrine kantienne. En effet, Kant dans le jugement catégorique envisage le rapport entre les concepts, et dans les jugements hypothétique et disjonctif il considère le rapport entre les propositions, par conséquent, l'homogénéité de subdivision fait défaut. De plus, la distinction entre les formes de jugements qui composent la classe de relation n'est pas suffisamment rigoureuse. En effet,

(1) A. Lalande, Cours de logique à la Sorbonne, 1919.

(2) C'est la définition même du jugement modal donnée par Kant dans la *Critique de la Raison pure*. Edit. Reclam, p. 92.

Tr. Pacaud, p. 108.

(3) *Vocabulaire philosophique*. Discussion sur la *Modalité*.

(4) *Logik*, § 36, 5

si l'on se souvient qu'au jugement catégorique correspondent la catégorie de substance et le principe de permanence, et au jugement hypothétique — la catégorie de causalité et le principe de production, il faut voir dans le premier jugement le rapport d'inhérence, et dans le second le rapport de causalité. Pourtant, un jugement comme par exemple : « Dieu est la cause du monde » a pour forme la proposition catégorique et exprime en même temps une relation causale ; au contraire, le jugement : « si l'âme est matérielle, elle est étendue » a pour forme la proposition hypothétique et exprime un rapport d'inhérence.

La classification classique se montre encore plus critiquable quand on l'envisage du point de vue des considérations modernes de la logique. La théorie de Sigwart (1) en peut fournir un exemple convaincant. Pour Sigwart les jugements : catégorique, hypothétique, disjonctif ne diffèrent que par leur forme grammaticale ; tous ils ont à la base le même acte de la pensée qui se manifeste le plus clairement dans le jugement catégorique, auquel les deux autres jugements peuvent être ramenés. Si l'on voulait les distinguer d'après les différences de leurs expressions verbales et, par exemple, au jugement simple opposer le jugement composé, il faudrait à côté du jugement hypothétique et du jugement disjonctif citer toute une série d'autres relations de jugements qui n'intéressent que la grammaire.

Passons au jugement hypothétique. Il faut le distinguer du jugement conditionnel. L'un et l'autre s'énoncent verbalement de la même manière : « Si a est, b est », mais tandis que le premier exprime une liaison de cause à effet, le second

(1) *Ibid*, ch. VII.

indique dans l'antécédent une condition en vertu de laquelle le conséquent peut être admis. Ainsi le premier exprime une nécessité, le second — une simple supposition. C'est le premier seulement que vise la logique classique, mais c'est justement celui qui repose sur le même acte de l'esprit que le jugement catégorique, à savoir : la considération d'une dépendance nécessaire entre les termes. Par exemple, les jugements catégoriques comme celui-ci : « les corps sont étendus » de même que les jugements hypothétiques suivants : « Si Dieu était puissant et bon, le monde serait parfait », « si l'âme est simple, elle est immortelle », « si un triangle est rectangle, il n'est pas équilatéral » etc, sont fondés sur l'implication des concepts : corps et étendu, simple et immortel, un triangle rectangle et scalène, Dieu puissant et bon — la création du monde parfait. — Non seulement les jugements : catégorique et hypothétique reposent sur le même fondement, mais encore ils se laissent transformer réciproquement l'un dans l'autre sans le moindre changement de sens. Par exemple la signification du jugement catégorique : « tous les corps sont étendus » peut s'exprimer aussi dans le jugement hypothétique : « si quelque chose est un corps, il est étendu » ; ou inversement, le sens du jugement hypothétique : « si un triangle est rectangle, il n'est pas équilatéral », peut s'énoncer dans le jugement catégorique : « aucun triangle rectangle n'est équilatéral ». Cette transformation est même considérée comme devait être la règle par tous les jugements génériques d'après Goblots ; et elle est à la base de la notation logitique du jugement universel. $X \text{ est } \underline{a} \supset X \text{ est } \underline{b}$.

Des considérations analogues s'appliquent au jugement disjonctif. Il faut commencer aussi par le distinguer du jugement alternatif, dont le jugement disjonctif diffère par l'affir-

mation d'une possibilité à l'exclusion des autres présentées simultanément. Il est fondé ainsi sur la considération d'incompatibilité entre les termes, qui est un cas particulier de la considération de dépendance nécessaire entre les termes et, par conséquent, il repose sur le même acte de l'esprit que les jugements: catégorique et hypothétique. Il se laisse transformer en jugement hypothétique et, par l'intermédiaire de celui-ci, en jugement catégorique. Par exemple, dans le jugement : « A est B ou C », quand on affirme une de ces deux alternatives on exclut l'autre, ainsi il signifie : « si A est B, A n'est pas C » ou « Si A est C, A n'est pas B ». Ces propositions hypothétiques se ramènent aux propositions catégoriques : « Aucun C n'est A » ou « Aucun B n'est C ».

En résumé, la subdivision ternaire de la classe de relation n'est pas nécessaire ; on peut, par exemple, avec Sigwart ne retenir que le jugement catégorique et considérer les deux autres comme ses différentes expressions.

§ 224. *Jugements de modalité.* — La classe des jugements modaux se laisse aussi interpréter de différentes manières. Kant, tout en croyant se baser sur la classification classique, attribue pourtant une signification différente aux jugements de modalité. En effet, pour Aristote « toute proposition exprime que la chose est simplement, ou qu'elle est nécessairement, ou qu'elle peut être » (1), il l'interprète ainsi objectivement, c'est-à-dire, envisage le rapport entre les choses. Pour Kant la modalité ne concerne que « la valeur de la copule par rapport à la pensée en général » (2), il l'interprète, par conséquent, subjectivement, et même il semble considérer la proposition problématique comme l'expression d'un avis individuel, par

(1) Aristote. *Premiers Analytiques*, I, ch. 2 § 1.
Tr. de Barthélémy St-Hilaire.

(2) Kant *Kritik der reinen Vernunft* Édit Reclam, p. 92.
Tr. Pacaud, p. 108.

exemple, dans le passage suivant : « La proposition : Il y a une justice parfaite », n'est pas prononcée assertoriquement mais seulement pensée comme un jugement arbitraire qui peut être admis par quelqu'un » (1). Mais en formulant les postulats de la pensée empirique, qui correspondent à la classe de modalité, Kant définit le possible au sens objectif du mot, comme « ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience quant à l'intuition et aux concepts » (2). Ainsi on retrouve chez Kant une certaine confusion dans l'interprétation de la modalité. Cette confusion s'explique par le fait qu'il y a, comme le soutient M. Brunschvicg (3), deux manières différentes d'interpréter les jugements modaux : l'une, en considérant le côté formel du jugement, en tant qu'il exprime un « acte réel de l'esprit » (4); l'autre, en envisageant le contenu du jugement, en tant qu'il énonce une « connaissance du réel » (4). En effet, la pensée, peut être considérée comme possible, si elle n'implique pas de contradiction ; comme réelle, quand elle est exprimée ; comme nécessaire, par exemple, dans le cas d'une conclusion de syllogisme ; de même le phénomène, en vertu de sa liaison avec les autres phénomènes peut paraître possible, réel ou nécessaire.

Mais on peut aller plus loin et non seulement opposer à la logique classique une forme « subjective » d'interprétation des jugements modaux, mais encore on peut contester la légitimité même de l'existence de la classe de modalité. En effet la distinction entre le possible, le réel et le nécessaire

(1) « es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern, nur als ein beliebiges Urteil, wovon es möglich ist, dass jemand er annehme. * *Ibid*, p.

(2) *Ibid*, p. 232. — Tr, Pacaud.

(3) *Modalité du jugement*. Paris Alcan 1897. ch. I.

(4) *Ibid*. 93

est satisfaisante pour le sens commun, mais poussée jusqu'au bout s'évanouit. Ce qui a été soutenu par M. Brunschvicg (1). La différence entre les trois formes de modalité n'est pas exprimée par la forme de la proposition. Pour les distinguer il faut opérer « une sorte de jugement sur le jugement ».

Mais, sur quoi fonder ce jugement ? Comment déterminer chacune des trois catégories modales ? Il y a des jugements auxquels tour à tour on peut appliquer les trois formes de la modalité. Telle est, par exemple, la proposition : « Tous les corps peuvent être mis en mouvement par des forces convenables » qui exprime « la réalité de la nécessité d'une possibilité » (2). De plus, si l'on se place au point de vue du déterminisme, la distinction entre les trois sortes des jugements modaux s'efface, car alors tout ce qui est possible se montre nécessaire et tout ce qui est nécessaire devient réel.

En résumé, on peut affirmer que la table classique des jugements n'exprime pas des formes essentielles, uniques, indispensables de la pensée.

D'abord, on peut y ajouter des formes nouvelles, comme, par exemple, à la classe de qualité, le jugement limitatif, en tenant compte, comme le fait Kant, du contenu du jugement ; — à la classe de quantité les jugements basés sur la considération du fondement de l'assertion, ou bien de l'extension du sujet envisagé indépendamment de son rapport à l'attribut. De même, dans la classe des jugements modaux, on peut distinguer à côté de la modalité objective, la modalité subjective.

Ensuite, on peut supprimer certaines des classes, comme,

(1) *Ibid.*, § VI.

(2) Exemple de Lutze, cité par M. Brunschvicg. *Ibid*, p. 32.

par exemple, celle de qualité, en interprétant l'affirmation et la négation comme des jugements modaux, — ou celle de la modalité, en tenant compte de ce fait que la distinction de possible, réel et nécessaire satisfaisante pour le sens commun s'évanouit sous une critique plus pénétrante.

Enfin, les théories modernes sur les jugements : particuliers, hypothétiques, négatifs, etc., demandent une classification toute différente, basée sur des principes nouveaux.

Ainsi, concluons que la table classique des jugements est relative aux considérations logiques qu'elle implique et que, si l'on se place à d'autres points de vue, on obtient des formes de la pensée différentes mais également légitimes.

§ 23 *Raisonnements*

Les formes des raisonnements sont relatives elles aussi aux théories logiques qu'on admet comme point de départ.

§ 231. — Ainsi les différentes théories du jugement particulier entraînent comme conséquences des considérations différentes des inférences immédiates.

§ 231. 1. — Si l'on interprète la particulière comme exclusive (1) il faut écarter l'*opposition* admise par la logique classique, entre les contradictoires, les subalternes et les subcontraires. La particulière exclusive a un sens complexe : à la fois affirmatif et négatif. « Quelques S (seulement) sont P » signifie aussi, par opposition à tous les S, que « quelques S ne sont pas P ». Il en résulte que dans la relation des subalternes, de la vérité de A on ne peut pas conclure à la vérité de I. En effet, de ce que « tous les hommes sont mortels » on ne peut pas conclure à la fois que « quelques hommes sont mortels » (sens affirmatif de la particulière exclusive) ; et

(1) M. Ginzberg. *Note sur le sens équivoque des propositions particulières*. Revue de Métaphysique, 1913.

que « quelques hommes ne sont pas mortels » (sens négatif).

Le même raisonnement s'applique à la conversion classique. En effet, de ce que « quelques S sont P » on peut déduire que « quelques P sont S », mais non que « quelques P ne sont pas S », ce qui exigerait en même temps la particulière exclusive. Il faut donc écarter la conversion de A et de I et ne retenir que celle de E.

§ 231-2. — Si l'on interprète la proposition comme existentielle (1), il faut supprimer la subalternation classique. En effet, en considérant les universelles comme des existentielles négatives et les particulières comme des existentielles affirmatives on ne peut pas conclure, par exemple, de « il n'y a pas de a non- b » à « il y a des ab ». Comme la conversion partielle implique la même opération que la subalternation, elle n'est donc pas valable non plus.

§ 232. — La théorie du syllogisme ne présente qu'une preuve de plus que la logique formelle ne peut nous fournir que des conceptions soumises à des transformations incessantes, relatives aux théories acceptées.

§ 232-1. — Même les principes des différentes figures du syllogisme présentent ce caractère.

Aristote reconnaît un seul principe sous ses deux aspects : affirmatif et négatif, à savoir : « dictum de omni » et « dictum de nullo ». Ce principe est en rapport étroit avec la théorie aristotélicienne de la connaissance par le genre et par l'espèce. Il sert de fondement à la première figure, à laquelle Aristote amène les deux autres au moyen de la conversion et de la transposition des prémisses. Cette méthode un peu forcée ne se laisse pas appliquer à tous les modes. Bocardo et Baroco

(1) M. Couturat *Des propositions particulières*. Revue de Métaphysique 1913.

ne sont prouvés qu'au moyen de la démonstration par l'absurde. Les logiciens de Port-Royal, en voulant améliorer la théorie du syllogisme multiplient les principes. Ils en reconnaissent cinq. La première figure est fondée, à la manière d'Aristote, sur le « dictum de omni » et le « dictum de nullo ». Ce dernier sert aussi à justifier les syllogismes en *Césaire* et *Festino* de la seconde figure. *Camestres* et *Baroco* ont un principe distinct, dont l'énoncé est le suivant : « Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle, ne convient à aucun des sujets dont on la nie » (1). La troisième figure a elle-aussi deux principes : l'un pour des modes affirmatifs : « Lorsque deux termes se peuvent affirmer d'une même chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre pris particulièrement » (2) ; — l'autre pour des modes négatifs : « Lorsque de deux termes, l'un peut être nié et l'autre affirmé de la même chose, ils se peuvent nier particulièrement l'un de l'autre » (2).

Dans l'époque contemporaine M. Lachelier reconnaît trois principes, dont chacun sert de fondement à une des trois figures de syllogisme. Sa théorie repose sur une conception originale de la proposition universelle et de la proposition affirmative, et d'autre part sur la considération de deux sortes de preuves de la fausseté : preuve positive et preuve négative (3). La proposition universelle exprime une loi, c'est-à-dire une relation de droit entre les deux termes, par exemple, « l'homme est mortel » ou « l'homme n'est pas parfait » signifie que les caractères : homme et mortel s'impliquent et que les caractères : homme et parfait s'excluent. Ainsi la présence dans un sujet du caractère d'homme entraîne la présence de celui de

(1) *Logique de Port-Royal*, partie III, ch. VI, p. 217.

(2) *Ibid*, ch. VII, p. 220.

(3) J. Lachelier, *Études sur le syllogisme*.

mortel et l'absence de celui de parfait. Sur cette considération est fondée la première figure. Celle-ci est « essentiellement et dans tous ses modes preuve de vérité » (1). Les deux autres figures, au contraire, servent à prouver la fausseté d'une proposition. Il y a des preuves positives et des preuves négatives de la fausseté. Les premières « se tirent d'un principe vrai qui fonde a priori la vérité de la proposition ». Elles sont aussi à la base des conclusions de *Celarent* et de *Ferio*, malgré leur forme négative. Les preuves négatives « se tirent d'une conséquence qui découle de la proposition que l'on a entrepris de renverser » (1). Elles sont de deux sortes, selon qu'il s'agit de démontrer la fausseté d'une universelle qui « se donne comme l'expression d'une vérité de droit » ou — d'une affirmative qui « ne prétend exprimer qu'une vérité de fait ». Dans ce dernier cas nous devons recourir à la seconde figure. Celle-ci, comme la première repose sur la relation de droit entre les deux termes exprimés dans la majeure, mais « au lieu de conclure de l'affirmation de l'antécédent à celle du conséquent, elle conclut de la négation du conséquent à celle de l'antécédent » (2). Pour prouver la fausseté de l'universelle il suffit de démontrer que la relation de droit qu'elle exprime ne s'applique pas à un cas particulier quelconque. Les syllogismes de la 3^e figure sont destinés à le démontrer, en vertu du principe suivant : « lorsqu'un caractère s'affirme ou se nie d'un sujet, et que ce même sujet possède un autre caractère, le premier caractère s'affirme ou se nie du second, par rencontre, par accident, comme disait Aristote et, par suite particulièrement » (3).

(1) *Ibid.* *Proposition et Syllogisme*, ch. II, p. 75.

(2) J. Lachelier, Notes écrites pour la *Logique* de E. Rabier, p. 61.

(3) *Ibid.*, p. 64.

Ainsi M. Lachelier démontre l'existence des trois principes du syllogisme, en vertu desquels la seconde et la troisième figures sont, non seulement indépendantes de la première, mais encore antagonistes. En effet, selon l'expression même de M. Lachelier « comme la majeure dans la première figure est toujours une proposition universelle, et la mineure... une proposition affirmative, on peut dire que le syllogisme de la seconde figure et celui de la troisième ont pour fonction spéciale de renverser, celui-ci la majeure, et celui-là la mineure du syllogisme de la première » (1).

La théorie de M. Lachelier légitime au point de vue logique, peut paraître un peu trop compliquée et les principes sur lesquels elle s'appuie discutables. Ceux-ci notamment ont été réfutés par M. Luquet (2) qui cherchant la simplification de la logique revient au principe d'Aristote. M. Lalande en se fondant sur la considération du rapport entre les trois termes du syllogisme, reconnaît avec M. Lachelier que si l'on définit les figures par le mouvement de l'esprit qui raisonne, il faut admettre trois principes comme distincts et indépendants. Ils expriment trois opérations différentes de l'esprit, dont chacune sert de fondement d'une des trois figures. Dans la première « l'opération consiste à affirmer ou à nier un prédicat d'un sujet, parce que ce sujet implique un moyen terme qui lui-même implique ou exclut le prédicat » ; dans la seconde « elle consiste à nier un prédicat d'un sujet, parce que l'un des deux implique un moyen terme que l'autre exclut » ; dans la troisième « elle consiste à montrer que deux concepts sont conciliables, parce qu'ils peuvent être affirmés tous deux d'un moyen-terme, ou séparables parce que l'un en peut être

(1) *Proposition et Syllogisme*, ch. II, p. 76.

(2) *Essai d'une logique systématique et simplicité*. §§ 64 à 71.

affirmé et l'autre nié ». Mais si l'on définit les figures formellement, par la place du moyen terme, la quatrième figure n'est pas moins légitime que les trois autres, et même elle se justifie mieux que la distinction des modes de la première figure en modes directs et indirects (1).

Ainsi avec la même rigueur logique, en adoptant seulement des points de vue différents on peut admettre comme fondement du syllogisme : soit cinq principes, soit trois, soit un seul.

§ 232-2. — De même le nombre des modes du syllogisme, dont on peut prouver la légitimité, est aussi variable. Ce nombre est relatif, en général, à la distinction de différentes espèces des propositions. La logique classique, en admettant quatre sortes de propositions (A. E. I. O.) et en les disposant d'après les trois propositions du syllogisme obtient 19 modes concluants, dont 4 de la première figure et 4 de la seconde, 6 de la troisième et 5 de la quatrième, ou, si l'on n'admet pas celle-ci, 5 modes indirects de la première figure.

Au XVI^e siècle, Hospinianus, en distinguant quatre sortes de quantité de propositions et en les combinant avec les deux sortes de propositions de qualité admet 88 modes concluants (2)

Leibniz reconnaît avec la logique classique, au point de vue de la quantité, la proposition universelle (U) et particulière (P), qui disposées suivant les trois propositions du syllogisme donnent les quatre combinaisons suivantes

U U U

U U P

U P P

P U P

(1) *Vocabulaire philosophique*. Appendice sur l'existence de la 4^e figure.

(2) M. Couturat. *La logique de Leibniz*, ch. I, § 2.

Leibniz distingue aussi les propositions affirmative (A) et négative (N) qui donnent trois mbdes qualitatifs :

A A A

A N N

N A N

En combinant les propositions de quantité avec celles de qualité il obtient 12 « modes simples ». Ces 12 « modes simples » donnent 24 « modes figurés » si l'on tient compte de la place du moyen terme dans les quatre figures.

Leibniz les dispose dans la table suivante : (1)

Modessimples	1 ^{re} fig.	2 ^{me} fig.	3 ^{me} fig.	4 ^{me} fig.
UA, UA, UA	Barbara	—	—	—
UN, UA, UN	Celarent	Cesare	—	—
UA, UN, UN	—	Camestres	—	Calerent
UA, UA, PA	Barbari	—	Durapti	Baralip
UN, UA, PN	Celaro	Cesaro	Felapton	Celanto
UA, UN, PN	—	Camestros	—	Fapesmo
UA, PA, PA	Darii	—	Datisi	—
UN, PA, PN	Ferio	Festino	Ferison	Fresison
UA, PN, PN	—	Baroco	—	—
PA, UA, PA	—	—	Disamis	Ditabis
PN, UA, PN	—	—	Bocardo	—
PA, UN, PN	—	—	—	—

Ainsi Leibniz obtient dans chaque figure 6 modes concluants, en ajoutant aux modes universels, les modes subalternes correspondants.

M. Lachelier (2) distingue trois espèces de la proposition universelle: l'universelle proprement dite, la collective déterminée et la singulière. La première est envisagée au point de vue de la compréhension, par exemple : « Tout homme est mortel ». La seconde est considérée au point de vue de l'ex-

(1) Couturat *La logique de Leibniz*, ch. I, § 3.

(2) *Etudes sur le syllogisme*, Proposition et syllogisme,

tension, par exemple : « Tous les membres de cette famille sont instruits »]. La troisième a pour le sujet un être individuel, par exemple : « Pierre est homme ». De même M. Lachelier distingue de la proposition particulière, : « quelque homme est sincère », la proposition collective indéterminée, « quelques membres de cette famille sont instruits » (1).

Comme les prémisses qui composent les syllogismes classiques se laissent interpréter soit en compréhension, soit en extension, en dissociant ces deux points de vue M. Lachelier arrive à dédoubler le nombre des modes classiques. De plus en distinguant la singulière de l'universelle, il ajoute encore 6 nouveaux modes. En effet, la singulière peut exprimer la mineure dans *Barbara*, *Celarent*, *Césare*, *Camestres*, et les deux prémisses dans *Darapti* et *Felapton*. Ainsi tout compte fait on obtient 10 modes de la première figure, 10 de la seconde et 14 de la troisième. En désignant comme Leibniz les propositions par des lettres :

Universelle par U	Affirmative par A
Collective déterminée par D	Négative par N
Singulière par S	
Particulière par P.	
Collective indéterminée par I.	

nous représenterons, pour plus de clarté, les modes reconnus par M. Lachelier dans les tables suivantes, sans défigurer par là sa pensée.

(1) Voir ci-dessus les distinctions faits par M. Goblot (§ 221)

1^{re} figure

<i>Barbara</i>			<i>Darii</i>	
U A	D A	U A ou D A	U A	D A
U A	D A	S A	P A	I A
U A	D A	S A	P A	I A
<i>Celarent</i>			<i>Ferio</i>	
U N	D N	U N ou D N	U N	D N
U A	D A	S A	P A	I A
U N	D N	S N	P N	I N

M. Lachelier n'envisage pas la proposition singulière séparément du point de vue de la compréhension et du point de vue de l'extension ; par conséquent, la majeure de *Barbara* et de *Celarent* dont la mineure est en S. A. peut être exprimée soit par U. A., soit par D. A. pour *Barbara*, et soit par U. N. soit par D. N. pour *Celarent*. Autrement il faudrait distinguer de même que pour les autres modes les espèces des syllogismes dont il s'agit. Par exemple, pour *Barbara* :

U. A. Tout homme est mortel ;

S. A. Socrate est homme ;

S. A. Socrate est mortel.

Ou bien

D. A. Tous les membres de cette famille sont instruits ;

S. A. Pierre est membre de cette famille ;

S. A. Pierre est instruit.

Une remarque analogue s'applique à *Cesare* et *Camestres* avec la mineure en S. A. et S. N.

2^e figure

<i>Cesare</i>			<i>Festino</i>	
U N	D N	U N ou D N	U N	D N
U A	D A	S A	P A	I A
U A	D N	S N	P N	I N

<i>Camestres</i>			<i>Baroco</i>	
U A	D A	U A ou D A	U A	D A
U N	D N	S N	P A	I N
U N	D N	S N	P N	I N

3^e figure

<i>Darapti</i>			<i>Felapton</i>		
U A	D A	S A	U N	D N	S N
U A	D A	S A	U A	D A	S A
P A	I A	P A	P N	I N	P N

Disamis

P A	I A
U A	D A
P A	I A

Datisi

U A	D A
P A	I A
P A	I A

Bocardo

P N	I N
U A	D A
P N	I N

Ferison

U N	D N
P A	I A
P N	I N

Les différentes interprétations de la particulière (§ 231) amènent aussi des changements dans la considération des modes comme valables. En interprétant la particulière comme « exclusive » on ne retient que deux modes particuliers classiques : ceux de *Disamis* et de *Bocardo*. En effet, dans tous les autres modes la particulière ne se laisse pas interpréter à la fois au sens positif et au sens négatif. Dans *Disamis* et *Bocardo* seuls la particulière de la majeure et de la conclusion est exclusive. Comme dans l'un et l'autre elle est prise dans le sens double (I et O), par conséquent, ces deux modes ne font plus que deux faces du même syllogisme, qui peut être présenté de la manière suivante :

I et O Quelques M sont P, et quelques M ne sont pas P.

A Tous M sont S.

I et O Quelques S sont P, et quelques S ne sont pas P.

En considérant la particulière comme « existentielle », on écarte les quatre modes classiques : *Darapti* et *Felapton* de la 3^e figure, *Bamalip* et *Fesapo* de la 4^e. Ces modes sont invalides parce que les deux premiers exigent la conversion partielle de leur mineure et les deux seconds—celle de leur conclusion (§ 231 2). L'illégitimité de ces quatre modes devient manifeste quand on ramène les propositions du syllogisme classique aux propositions existentielles, par exemple :

Tout M est P. Il n'y a pas de M non P.

Tout M est S Il n'y a pas de M non S.

Quelque S est P. Il y a des S. P.

En résumé rappelons que le nombre des modes concluants dont nous nous sommes occupés, varie de 7 (Ginzberg) à 88 (Hospinianus) et que toutes les considérations sur lesquelles, ces théories reposent sont parfaitement légitimes du point de vue logique. De plus, si l'on songe à la variété indéfinie des interprétations possibles des propositions, dont nous n'avons cité que quelques exemples les plus connus, on voit, non seulement, que le nombre des modes classiques n'est pas définitif, mais encore que toute tentative de déterminer le nombre des modes valables apparaît comme naïve.

§ 24. — *Principes logiques.* (lois de la pensée).

L'abondance des théories concernant le concept, le jugement et le raisonnement, théories différentes et toutes également légitimes, prouve que les lois formelles de la pensée ne présentent pas une valeur absolue, mais au contraire qu'elles

sont relatives au point de vue des considérations qu'on adopte et que, par conséquent, elles sont relatives au temps et au lieu où elles apparaissent.

Mais, peut-être, à travers ce changement des formes de la pensée, on pourrait déterminer les principes logiques qui en servent de base et qui seraient immuables et valables d'une manière absolue, sans nulles réserves.

La logique classique reconnaît trois principes : le principe d'identité : « Ce qui est, est, ce qui n'est pas, n'est pas » (1) ; le principe de contradiction : « le contraire du vrai est faux » (1) ; le principe du milieu exclu : « de deux propositions contradictoires l'une est vraie et l'autre est fausse » (1). Ces principes étaient considérés comme exprimant les conditions « sine qua non » de toute connaissance d'une part ; et comme formant une base unique et complète de toute déduction possible, de l'autre. Depuis Aristote jusqu'aux temps modernes ils jouissaient d'une autorité incontestable. Il semblait donc bien qu'ils dussent révéler quelque chose d'absolu de la nature de l'esprit. Mais avec l'apparition des écoles anti-intellectualistes d'une part, et des études sur la logistique de l'autre, leur autorité fut mise en doute, de sorte qu'il faut examiner si leur double prétention : d'exprimer les lois nécessaires de la pensée et de fournir une base suffisante des raisonnements déductifs — est justifiable.

§ 241. — Couturat (2) à la suite des recherches modernes sur la logistique (dans laquelle à l'aide d'une notation rigoureuse on est arrivé à déterminer avec plus de précision les

(1) Vocabulaire philosophique. *Principes*.

(2) Couturat. *Principe de la logique*. Revue de Métaphysique 1904.

lois formelles de la pensée) a démontré l'insuffisance des trois principes classiques pour fonder la déduction. En effet, pour qu'un syllogisme puisse se former, il faut supposer entre trois termes qui le composent l'existence d'une relation transitive. Celle-ci ne découle d'aucun des trois principes classiques, elle est due au principe spécial, appelé principe du syllogisme, qui peut être formulé ainsi : « Si a implique b , et si b implique c , a implique c » ($a \supset b$, $b \supset c$, $\therefore a \supset c$).

Dans un syllogisme la conclusion est inséparable des prémisses, mais une fois déduite, il faut qu'on puisse l'affirmer sans évoquer tout l'échafaudage du syllogisme. Cela n'est possible qu'en vertu du principe d'assertion indépendante (qui d'ailleurs n'est pas susceptible d'être représenté par une formule logistique).

La relation entre les trois termes du syllogisme est d'une portée générale, c'est-à-dire applicable à un nombre indéfini de cas particuliers. Ainsi chaque syllogisme peut être exprimé par une formule abstraite : par exemple :

M est P
S est M
donc S est P

Dans cette formule M, P, S, sont indéterminés, ce sont des variables auxquelles on peut substituer des termes concrets, par exemple : homme, mortel, Socrate, qui composent un syllogisme particulier. De là, la nécessité d'un nouveau principe, à savoir, le principe de substitution des constants aux variables, dont la nécessité a déjà été relevée par Arnauld et Nicole (1), Par exemple :

Dieu a ordonné d'honorer les rois ;

(1) *Logique de Port-Royal*, III, 91. — Cf. Leibniz, *N. Essais* IV, 17

Louis XIV est roi ;

Dieu a ordonné d'honorer Louis XIV.

Tels sont les nouveaux principes ajoutés par Russell et Couturat comme indispensables pour fonder le syllogisme et qui n'étaient pas reconnus par la logique classique.

On peut ajouter encore à ces principes, le principe de substitution des équivalents indispensables dans certains cas.

Ainsi au lieu de trois principes nous en avons sept. Leur liste est-elle complète maintenant ? C'est peu probable, rien ne garantit qu'avec une analyse plus approfondie on ne reconnaîtra pas d'autres principes aussi indispensables pour le raisonnement que ceux dont nous venons de parler.

Les trois principes classiques ne sont donc pas suffisants. De plus, ils ne sont pas même primitifs, ils se laissent ramener, comme l'a démontré Couturat (1). à d'autres principes en même nombre, formellement plus simples quoique moins évidents.

§ 242. — Demandons-nous maintenant quelle est la nature et la portée de leur valeur logique.

Remarquons d'abord que l'identité, qu'exige le principe de ce nom, prise au sens absolu et exclusif n'est nullement réalisable et même n'est pas concevable ; — que la contradiction, que le second de ces principes condamne, n'est pas facile à écarter et que même dans certains cas elle est inhérente à la réalité donnée. C'est sur ce fait qu'ont insisté surtout les écoles anti-intellectualistes et leurs partisans (le Pragmatisme le Bergsonisme, M. le Roy, M. Paulhan).

Examinons d'abord l'idée d'identité. Elle ne se rencontre nulle part à la rigueur. Deux représentations quelconques

(1) Couturat *Principes de la logique* p. 28 R. Mét. 1904.
Algèbre de la logique §§ 15, 16, Scientia 1905 mars.

d'un même objet, ne sont jamais complètement identiques. Chacune d'elle est relative à l'ensemble des autres représentations et des idées qui l'accompagnent et qui la modifient. Deux représentations ne sont dites identiques, qu'en faisant abstraction de leur contexte, par conséquent, de ce qui les diffère, mais aussi de ce qui fonde leur existence.

De même, dans les sciences, les identités avec lesquelles on opère, comme le remarque M. Paulhan (1), sont toujours partielles et abstraites, par exemple « un atome d'oxygène n'est pas un autre atome d'oxygène », mais comme le premier peut remplacer le second sans inconvénient, il est considéré comme lui étant identique. Dans le même sens M. Schiller d'Oxford définit l'identité logique comme « un acte conscient de pensée intentionnelle accompli malgré les différences observées. *Le même* signifie que pour le but que nous poursuivons ces différences peuvent être ignorées et les deux termes maniés de la même façon » (2). C'est peut-être exagérer l'importance de la fonction pratique de la pensée et méconnaître que dans sa poursuite de l'identité l'intelligence s'efforce de l'établir surtout par la considération des caractères de ressemblance intrinsèque entre les objets ou leurs concepts. Quoi qu'il en soit, l'identité qu'elle atteint n'est jamais complète et en cela les pragmatistes ont parfaitement raison.

L'identité considérée même dans sa formule abstraite « $A = A$ » ne se présente pas non plus comme absolue. Les deux A qui l'expriment doivent différer au moins par leur position dans l'espace. Si tout « élément de diversité venait à disparaître, vous n'auriez plus $A = A$, vous auriez A tout court. Et même auriez-vous A . Que vous entendiez par ce signe un concept

(1) Paulhan *La logique de la contradiction* ch. II § 2. R. phil. 1910

(2) F. C. S. Schiller, *Etudes sur l'humanisme*, ch. III § 9 p. 109
Tr. Jankelevitch.

ou une proposition, celles-ci devront être encore la synthèse d'une diversité donnée » (1).

Concluons donc que l'identité absolue n'est réalisée nulle part : ni dans le monde des objets concrets, ni dans le monde de la pensée ; elle est insaisissable pour l'intelligence, elle est vide de sens.

La contradiction, que condamne le principe de ce nom, peut-elle être évitée à la rigueur ? La contradiction peut être considérée comme foncièrement opposée à l'identité. Celle-ci s'exprime par la formule « $A = A$ » ; celle-là par la formule « $A = \text{non } A$ », négation même d'identité. De là on peut conclure que partout où l'identité fait défaut la contradiction peut s'installer. En effet, dans la formule « $A = A$ », les deux A , comme nous l'avons vu plus haut, ne sont pas absolument identiques, par conséquent, on peut dire que « A est A » et que « A n'est pas A » à la fois. D'autant plus peut-on l'affirmer si l'on passe de formule abstraite à ses applications concrètes, si l'on envisage les identités partielles. En effet, quand il s'agit de deux objets ou de deux idées très semblables, ou d'un même objet ou d'une même idée considérée dans les moments différents, on peut toujours soutenir qu'ils sont à la fois « même » et « autre ».

On objecterait, peut être, que la contradiction n'existe, suivant la formule d'Aristote, que si l'on affirme et nie à la fois une propriété d'une chose, envisagée sous *le même rapport*. Soit. Mais la difficulté consiste justement dans la détermination de ce « même rapport ». Elle est insurmontable s'il s'agit de cette réalité primitive « sentie et vécue », dont parle M. Bergson, où tous les éléments se pénètrent et s'impliquent

(1) A. Lalande. *Les rapports de la logique et de la psychologie* p. 30, Scientia, 1916.

récioproquement (§ 113-1). Pour que l'idée de rapport et avec elle l'idée de contradiction puissent apparaître il faut que la distinction rigoureuse entre les termes soit établie d'abord. Cela n'est possible qu'après «le morcelage» de la réalité primitive donnée (§ 111) et le rapport sera d'autant plus aisé à définir que l'on remontera davantage à partir de cette «réalité sentie» à travers la connaissance du sens commun et les sciences empiriques jusqu'aux sciences abstraites où les données immédiates sont remplacées par des constructions idéales de l'esprit parfaitement définies (cf. § 112). « D'une mobilité dynamique impalpable, d'une fuyante continuité de nuances doucement fondues... où... l'absence de nombre rend impossible toute contradiction discursive, nous voulons passer aux cristallisations symboliques du langage : alors, et seulement alors apparaît la contradiction » (1). Ainsi la contradiction n'est pas exclue de toutes les espèces de connaissance, par exemple, de la connaissance intuitive, car comme le remarque M. Le Roy : « on peut vivre des choses qui, une fois conçues, sont contradictoires ». Par contre, dans la connaissance purement intellectuelle elle est absolument inadmissible. Entre ces deux limites il y a un domaine intermédiaire où dans la connaissance des choses très compliquées et mal définies, la contradiction peut toujours se glisser. De là vient, que si l'on se place au point de vue de la constatation des faits, il est fort aisé de trouver l'existence de la contradiction dans la connaissance et de démontrer l'impossibilité d'atteindre l'identité.

En ce qui concerne les principes de contradiction et d'identité on peut affirmer qu'ils ne sont pas absolument indispen-

(1) Ed. Le Roy *La logique de l'invention*. Revue de Métaphysique. 1905. p. 199.

sables pour toute espèce de la connaissance. Ils dominent la science d'aujourd'hui, mais il y a des systèmes de représentations où on n'en tient pas compte, par exemple, dans les mythologies primitives et même dans certains dogmes des religions modernes. « Il y est sans cesse question, dit M. Durkheim, (1) d'êtres qui ont simultanément les attributs les plus contradictoires, qui sont à la fois uns et plusieurs, matériels et spirituels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitue ». Pour la mentalité des peuples primitifs, remarque M. Lévy Bruhl : « il ne s'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire. Parfois, elle est aperçue ; souvent aussi elle ne l'est pas. Souvent elle s'efface devant une communauté mystique d'essence entre des êtres qui cependant, pour notre pensée, ne sauraient être confondus sans absurdité » (2).

Que faut-il donc conclure de là ? Pas autre chose que ceci : les principes classiques, en parlant le langage kantien, ne sont pas constitutifs de la connaissance, mais régulateurs. Ils indiquent à la science les conditions nécessaires de son progrès infini, à savoir l'effort incessant pour éviter la contradiction et pour atteindre l'identité (§ 112-3). Ils présentent donc une valeur normative.

En résumé les principes logiques critiqués du point de vue des résultats des recherches les plus récentes perdent leur autorité, se montrent dérivés, insuffisants pour fonder le raisonnement déductif, et dépourvus du prestige de pouvoir révéler quelque chose de la nature absolue de l'esprit.

(1) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 17-18

(2) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés intérieures* p. 77-78.

De plus, ces principes privés d'une valeur constitutive de la pensée, mais doués, en revanche, d'une valeur normative, non seulement se présentent comme incapables de déterminer une définition statique de l'esprit, mais encore plaident en faveur d'une conception dynamique de celui-ci.

Il ressort des considérations précédentes qu'il est impossible de déterminer d'une manière définitive le « code des règles » immuable et éternel de l'activité de l'esprit. Les théories de la logique formelle, de même que les théories scientifiques changent et se transforment continuellement. Les lois établies de la pensée, de même que celles du monde extérieur sont relatives à l'époque, à l'état du développement de la connaissance, aux théories admises, aux différents points de vue des considérations logiques ou scientifiques. Ainsi la logique formelle est incapable de nous révéler la nature absolue de la raison, de même que les théories scientifiques — l'Ordre absolu du monde. La détermination de la nature de l'esprit de même que de celle de la réalité n'est jamais achevée et se trouve toujours en voie de formation ; elle ne peut, par conséquent, nous fournir un critère suffisant de la vérité.

CHAPITRE III

§ 3. LA THÉORIE DE LA « VÉRITÉ SUCCÈS »

L'insuffisance de deux grands critères classiques d'après lesquels la vérité est considérée soit comme « copie », soit comme « code » d'une part ; la constatation des influences psychologiques sur l'activité de l'esprit — de l'autre, ont fait apparaître des écoles anti-intellectualistes. Celles-ci par opposition aux tendances exclusivement idéalistes, dont l'échec est devenu manifeste, exagèrent dans le sens contraire et cherchent à déterminer la vérité abstraction faite des exigences rationnelles.

§ 31. — Tel est l'effort de la théorie pragmatique de la vérité. Cette doctrine, contrairement aux théories classiques, n'envisage pas la vérité du point de vue de sa valeur intellectuelle, représentative, mais uniquement du point de vue de sa valeur pratique. « L'idée d'une chose quelconque est l'idée de ses effets » (1) déclare Peirce et comme règle pour atteindre la clarté de la pensée il propose de : « considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet » (1). De même pour

(1) Peirce, *Comment rendre nos idées claires*. Revue phil. 1879, p. 48.

W. James : « Le vrai... n'est pas autre chose que ce que nous trouvons avantageux dans l'ordre de nos actions » (1). Le but de la vérité c'est de diriger l'action pour la rendre efficace. « Quand un moment de notre expérience, n'importe lequel, nous inspire une idée vraie, cela veut dire que, tôt ou tard, cette idée est le guide grâce auquel nous nous replongeons dans les phénomènes particuliers de l'expérience et que nos relations avec eux nous sont profitables » (2). La vérité est considérée comme une hypothèse formée sous la pression des besoins et des désirs. Mais comme il y a des hypothèses bonnes et mauvaises il faut les distinguer. En effet, la vérité dit F.C.S Schiller est ambiguë : elle « signifie en premier lieu une prétention qui peut ou non se montrer justifiée, et en deuxième lieu elle est cette même prétention *après* qu'elle a été éprouvée et ratifiée » (3). La vérité dit F.C.S Schiller dans un autre passage « dépend de son application » (4). Elle n'existe donc pas de toute éternité, mais « se fait, de même que la santé, la richesse et la force, au cours de notre expérience » (5). Elle est un processus de vérification d'une idée par les conséquences de celle-ci. « La vérité survient à une idée. L'idée devient vraie, elle est rendue vraie par les événements. La vérité est un fait, un événement, un processus, le processus par lequel elle se vérifie, sa *vérification* » (6). Ainsi c'est le succès de l'application d'une idée à l'action qui la rend vraie. La vérité est donc « essentiellement une estimation, une étiquette appro-

(1) W. James, *L'idée de vérité*. Préface p. III.

(2) W. James, *Pragmatisme*, I. VI, p. 188.

(3) F. C. S. Schiller, *L'ambiguïté de la vérité*, dans le recueil *Études sur l'Humanisme* p. 186.

(4) Id., *Définition du Pragmatisme et de l'Humanisme*, *Ibid.* p. 30

(5) W. James, *Pragmatisme*, I. VI p. 200.

(6) W. James *L'idée de vérité* préface p. II.

batrice dont nous décorons les conceptions les plus utiles que nous avons formées jusqu'à ce jour dans le but de nous rendre maîtres de notre expérience » (1). L'utilité et la vérité deviennent synonymes et on peut dire indifféremment : l'idée « est utile, parce qu'elle est vraie » ou bien « elle est vraie, parce qu'elle est utile » (2). La vérité est uniquement « un précieux instrument pour l'action » (3). De cette conception il résulte que deux idées ou théories qui ne diffèrent pas quant à leur conséquences pratiques doivent être considérées comme identiques car « il n'y a pas de nuance de signification assez fine pour ne pouvoir produire une différence dans la pratique » (4). Toutes les idées qui n'ont point d'influence sur l'action doivent être écartées comme vaines et inutiles et avant d'accepter une vérité il faut se demander : « quelle différence concrète va-t-il en résulter dans la vie que nous vivons. De quelle manière cette vérité va-t-elle se réaliser ? Quelles expériences vont se produire, au lieu de celles qui se produiraient si notre croyance était fausse ? Bref, quelle valeur la vérité a-t-elle, en monnaie courante, en termes ayant cours dans l'expérience ? » (5).

Cette conception utilitaire de la vérité est fondamentale pour le pragmatisme et se retrouve invariablement dans toutes les écoles qui y appartiennent, malgré les divergences importantes qui se manifestent quand il s'agit d'interpréter cette formule générale.

§ 32. — La vérité, dont le succès est constaté pour un cas

(1) F. C. S. Schiller, *Vérité absolue et réalité absolue*, dans le recueil *Etudes sur l'Humanisme* p. 271.

(2) W. James, *Pragmatisme*, l. VI, p. 188.

(3) *Ibid.*, p. 186.

(4) Peirce, *Comment rendre nos idées claires*. Revue phil. 1879, p. 47.

(5) W. James, *Pragmatisme* l. VI, p. 184-185.

particulier réussira-t-elle aussi pour tous les cas analogues ? C'est ce dont les pragmatistes ne doutent nullement. Leurs regards se détournent du passé pour ne se soucier que de l'avenir, un critère « post factum » ne saurait, par conséquent, les satisfaire. Le critère par excellence c'est « la réussite à longue échéance » (1). En effet, la vérité — hypothèse, la vérité — instrument n'a de valeur qu'en tant qu'elle anticipe sur l'expérience future.

Qu'est ce-donc qui peut garantir que le succès, constaté pour un homme déterminé et pour un cas singulier, le sera aussi pour les autres hommes et dans toutes les circonstances semblables ?

C'est l'existence d'une réalité objective, indépendante du libre arbitre individuel, à laquelle l'expérience se rapporte. Cette réalité peut être considérée soit comme un monde indépendant de nous, ordonné et réglé par les lois qui lui sont inhérentes, soit, comme un monde construit graduellement par un effort collectif de l'humanité. Dans le premier cas, pour que la vérité ait du succès, elle doit se conformer à ce monde donné tout fait, ou le copier. Mais le pragmatisme attaque violemment la théorie de la « vérité copie » et la théorie du monde indépendant des hommes. Il cherche plutôt l'appui de sa doctrine dans la seconde conception, au moins il y fait appel en se défendant contre l'accusation d'être sans fondement, relatif aux caprices individuels (2). En effet, le pragmatisme admet l'existence d'une réalité objective, mais il se rend compte que cette réalité n'est constituée ni par la nature extérieure donnée toute faite, ni par la raison seule ;

(1) W. James, *L'idée de vérité*, préface p. III.

(2) A. Lalande, *Le problème de la certitude et de la vérité*, Cours à la Sorbonne 1920 1921. Les articles sur le Pragmatisme dans la *Revue Philosophique*. 1906-1919,

que nous ne pouvons pas descendre jusqu'aux premiers commencements ni de l'existence du monde ni de notre pensée ; que nous sommes placés « *in media re* » et que, dès que la pensée s'éveille, elle trouve d'une part le monde constitué, et de l'autre — les idées qui en dépendent, mais qui le transforment. « Une réalité indépendante de la pensée humaine... se réduit à la notion de ce qui commence tout juste à se faire sentir et n'a pas encore reçu un nom ; ou bien elle se réduit à quelque *présence* que l'on suppose donnée dès l'origine et toujours sentie, mais sans qu'aucune croyance relative à cette présence soit encore apparue, sans qu'aucune conception ayant quelque chose d'humain lui ait encore été appliquée. Cette réalité *indépendante* se réduit donc à ce qui reste absolument muet, à ce qui n'apparaît que pour disparaître, à ce qui forme la limite idéale de notre pensée. Peut-être nous arrive-t-il de l'entrevoir, pareille à une lueur qui s'évanouit, mais sans jamais la saisir : ce que nous saisissons, ce n'est jamais qu'un substitut de cette réalité, — un substitut dont notre humaine pensée possède déjà une peptone apprêtée pour notre consommation » (1). Mais il ne faut pas non plus attribuer une valeur absolue à la pensée, car « si nous avions été des homards ou des abeilles, il n'est pas impossible que notre organisation nous eût conduits à employer des modes très différents de ceux-là (du sens commun) pour saisir les données de notre expérience. Peut-être aussi, ... ces catégories si différentes, et qu'aujourd'hui nous sommes incapables d'imaginer, se seraient-elles trouvées, en somme, nous rendre, pour ce travail, tout autant de services que nos catégories actuelles ! » (2). Ainsi le pragmatisme pose « une réalité, en

(1) W. James, *Pragmatisme* I, VII. p. 225.

(2) W. James, *Pragmatisme*, I. V. p. 160-161.

même temps qu'il pose une pensée enfermant des idées » (1). « Ce que nous jugeons comme étant *vrai*, nous le considérons comme réel et l'acceptons comme un *fait* » (2). La vérité et la réalité sont donc relatives à l'homme. L'une et l'autre se développent en même temps et s'influencent réciproquement « Les vérités émergent des faits ; mais, un peu plus loin, elle se replongent dans les faits et viennent s'y ajouter ; puis ceux-ci à leur tour, créent ou révèlent (...) de nouvelles vérités ; et toujours de même indéfiniment » (3). « La réalité... se développe au fur et à mesure de la construction de la vérité et par conséquent ne reconnaît rien d'autre que les transitions continues et fluides de l'hypothèse au fait et d'une vérité à l'autre. Il en résulte que la construction de la vérité est aussi, en un sens très réel, une construction de la réalité » (4). Cette construction s'effectue sous l'influence des besoins et de désirs humains. Certains pragmatistes, Schiller notamment, insistent sur le caractère individuel et relatif de ces besoins ; mais néanmoins celui-ci reconnaît qu'il y a des intérêts propres à « tout le genre humain » et que les vérités qui les satisfont sont les plus importantes. « S'il existe une foule de jugements subjectifs de valeur variable, il doit s'ensuivre une sélection de ceux qui possèdent le plus de valeur et présentent la plus grande utilité, qui doivent par conséquent survivre et constituer un corps croissant de vérités objectives au sujet desquelles tout le monde est pratiquement d'accord » (5). Ce sont seulement les faits et les vérités objectives qui constituent une « plate-forme » d'où l'on part pour des recherches

(1) *Ibid.* Appendice. Réfutation de la 4^e erreur.

(2) F. C. S. Schiller, *La construction de la réalité*, dans le recueil *Etudes sur l'Humanisme*, p. 543.

(3) W. James, *Pragmatisme*, I. VI, p. 206.

(4) F. C. S. Schiller, *La construction de la réalité*, p. 54

(5) F. C. S. Schiller, *De Platon à Protagoras* dans le recueil : *Etudes sur l'Humanisme* p. 49.

en vue de la satisfaction de nouveaux besoins. C'est pour cela qu'elles sont indispensables pour la vie. « Nous sommes d'accord sur les choses sur lesquelles il est nécessaire de nous entendre si nous voulons pouvoir vivre ; nos opinions diffèrent au sujet de choses qui ne sont pas indispensables à la vie de tous les jours, lors même qu'elles seraient capables de nous conduire à une vie bonne et belle. Mais c'est seulement lorsque nous n'agissons pas du tout que nous sommes aptes à vivre notre propre vie privée et isolée et à différer au plus haut degré de tous les autres » (1). C'est ainsi qu'il y a des degrés dans la valeur des vérités : « est bonne, — vraie par conséquent — la pensée qui réussit pour un homme déterminé dans un cas déterminé ; est meilleure — donc plus vraie — celle qui réussit pour un homme déterminé dans tous les cas qui peuvent se présenter à lui ; serait parfaite, — donc rigoureusement vraie — celle qui réussirait dans tous les cas et unifierait toutes les entreprises » (2). Ainsi Schiller est amené à attribuer la valeur suprême aux vérités satisfaisant tout le monde et à reconnaître en elles (puisqu'elles survivent aux vérités individuelles et influent sur la constitution de la réalité) — la base des actions et par conséquent le fondement de toutes les vérités nouvelles.

Si F.C.S. Schiller malgré ses tendances individualistes se voit obligé de faire appel à l'accord commun, les autres pragmatistes le font d'autant plus aisément qu'ils sont moins enclins au subjectivisme. Ainsi W. James reconnaît que « la vérité au sens pragmatique, est une opinion idéale, telle que tous les hommes puissent l'admettre et que personne n'ait plus jamais le désir d'en changer » (3). De même Peirce déclare

(1) F. C. S. Schiller, *Protagoras Humaniste*, *Ibid.*, p. 409.

(2) Idem. cité par A. Lalande, *Pragmatisme, Humanisme et Vérité* *Revue phil.* 1908, p. 10.

(3) *The meaning of truth*, cité par A. Lalande dans *L'idée de vérité*. *Revue phil.* 1911, t. I, p. 24.

que « l'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs est ce que nous appelons le *vrai*, et l'objet de cette opinion est le réel » (1).

En résumé, les pragmatistes eux-mêmes pour préciser le critère « succès » se voient dans la nécessité de faire appel à l'accord des pensées humaines, accord indispensable pour constituer la réalité objective qui garantit l'expérience.

§ 33. — On pourrait objecter, peut-être, qu'il n'importe nullement que le critère « succès » ait besoin d'un fondement différent de lui-même, s'il nous présente un caractère essentiel de la vérité qui nous permet de la distinguer et de la définir.

Examinons alors quelle est la valeur du critère pragmatique considéré en lui-même.

La vérité instrument a pour but de satisfaire à nos besoins. Mais il faut nécessairement déterminer quels besoins, quels intérêts, quelles tendances il faut poursuivre pour atteindre la vérité, quelles conséquences il faut admettre pour justifier la valeur de celle-ci. C'est-ici qu'apparaît la divergence d'opinions parmi les écoles pragmatiques. On peut distinguer trois attitudes différentes prises par les pragmatistes par rapport à ce problème. D'après la première la vérité consiste dans la satisfaction de n'importe quel intérêt, soit individuel, soit collectif. D'après la seconde, la vérité doit être utile pour la vie : soit à la volonté de vivre, soit à la volonté de puissance. D'après la troisième, la vérité doit satisfaire les besoins moraux et religieux des hommes (2).

§ 331. — L'attitude individualiste, acceptée, par exemple, par F. C. S. Schiller et les pragmatistes italiens groupés autour

(1) *Comment rendre nos idées claires*. Rev. phil., 1879, p. 56.

(2) A. Lalande, *Le problème de la certitude et de la vérité*. Cours professé à la Sorbonne 1920-21.

de la revue *Leonardo*, admet comme principe que la vérité est relative à la fin qu'on se propose et elle accepte sans distinction toutes les fins aussi bien subjectives qu'objectives. F.C.S. Schiller par exemple, en parlant de Protagoras, qu'il considère comme précurseur du pragmatisme, dit avec admiration que : « son humanisme était assez large pour embrasser à la fois *l'homme et les hommes* » (1).

Il admet sans hésitation la légitimité de la « vérité subjective » en disant expressément que : « le succès dans la validation d'une vérité est... un terme relatif, et relatif au but en vue duquel la vérité est proclamée. La même affirmation peut être vraie pour moi et fausse pour vous, si nos buts diffèrent » (2). Et comme idéal à poursuivre il propose la construction d'une réalité et d'une vérité absolue. « L'absolument réel, sera ce qui réalise toutes nos fins » (3) et dans un autre passage il dit : « La vérité admet des degrés... elle s'étend de l'humble vérité satisfaisant à une intention *quelconque*,... jusqu'à cet idéal ineffable capable de donner satisfaction à *n'importe quelle* intention et d'unifier tous les efforts » (4). Il semble ainsi ne pas se rendre compte qu'un tel idéal contredit la règle d'après laquelle deux propositions contraires ne peuvent être vraies toutes deux. En effet, comment réaliser « toutes les fins », comment satisfaire « n'importe quelle intention » puisqu'il y a telles fins et telles intentions qui ne peuvent coexister sans se détruire, sans s'exclure réciproquement ? M. Paulhan, qui d'ailleurs est favorable au Pragmatisme le reconnaît. « Tous nos désirs, toutes nos tendances, dit-il, sont à quelque degré individualistes, et tendent à vivre pour eux-mêmes. Chacun est ainsi naturellement hostile à quelque degré

(1) *Etudes sur l'Humanisme*, ch. II, p. 44.

(2) *Ibid.* ch. VII, p. 248.

(3) *Ibid.* ch. XIV, p. 412

(4) *Ibid.* ch. V, p. 204.

à tous ceux qui, en le servant quelquefois, veulent aussi parfois se servir de lui, qui ne sont pas lui, qui, par conséquent, le limitent, le conditionnent et, à quelques égards, s'opposent forcément à lui. Tous les désirs ne peuvent être également satisfaits à la fois. De plus un désir qui ne serait pas contenu par d'autres se développerait indéfiniment, et s'anéantirait fatalement. Chacun ne peut vivre, exister, que par la limitation et l'opposition que lui imposent les autres » (1).

Il faut donc nécessairement opérer un choix entre les désirs et subordonner les uns aux autres. Mais il ne suffit pas d'harmoniser les désirs et les tendances d'une même personne, il faut encore coordonner la volonté des différents individus appartenant au même groupe social. Autrement, comme le reconnaît F. C. S. Schiller (2) lui-même, aucune action ne serait possible et la vérité manquerait son but. C'est grâce à cet accord que se forme, (comme nous l'avons vu plus haut) la réalité et la vérité objectives qui, suivant Schiller, constituent la base et la garantie du succès l'action. Mais pour arriver à cet accord il faut nécessairement sacrifier les tendances et les désirs qui s'y opposent. La contradiction dans laquelle F. C. S. Schiller semble s'engager provient de la confusion entre le constatif et le normatif, que l'Humanisme commet sans cesse. Il part de l'expérience, accepte tout ce qui est donné, (toutes les tendances, tous les désirs, toutes les fins); mais d'autre part en définissant la vérité par le succès il se place nécessairement au point de vue normatif. Il distingue la « prétention », de la « validité » de la vérité, et en professant la doctrine de la construction de la réalité et

(1) M. Paulhan, *La logique de la contradiction*. Revue phil. 1910 p. 281-2.

(2) Par exemple dans l'article *Protagoras l'Humaniste* dans le recueil. *Études sur l'Humanisme*

de la vérité, accentue son attitude normative par l'affirmation suivante : « réalité et vérité au sens complet de ces mots sont non des fondations fixes, mais des fins à réaliser » (1).

Du point de vue constatif, tout ce qui *est* est légitime et la conception du vrai et du faux ne s'y applique pas. Du point de vue normatif, au contraire, on oppose à « ce qui est » « ce qui doit être », c'est-à-dire la fin à poursuivre, et pour l'atteindre il est nécessaire de prescrire les obstacles (les désirs et les tendances) qui s'y opposent.

§ 332. — Faut-il donc admettre que le critère de la vérité consiste dans la satisfaction des besoins communs au genre humain, en leur subordonnant les intérêts individuels ? Pour répondre à ce problème, il faut distinguer encore les intérêts pratiques, utilitaires des intérêts théoriques, intellectuels. Les premiers pris au sens le plus large du mot se rapportent aussi bien aux besoins de la volonté de vivre et de la volonté de puissance qu'aux besoins d'ordre plus élevé, ceux de la vie morale et religieuse, considérés du point de vue utilitaire.

§ 332-1. — Les pragmatistes nient l'existence des intérêts purement intellectuels. Il est vrai, qu'ils font une certaine part aux exigences logiques, mais dans la mesure seulement où elles servent à l'action. W. James se plaint : « qu'on a très généralement cru que *pratique*, pour nous, signifiait l'*opposé* de ce qui concerne la théorie pure, la simple connaissance »(2). et plus loin il ajoute : « Après l'intérêt qu'il y a pour un homme à respirer librement, le plus grand de tous ses intérêts,, c'est l'intérêt qu'il y a pour lui à ne pas se contredire, à sentir que ce qu'il pense en ce moment est d'accord avec ce qu'il pense en d'autres occasions... Une chose pose sa candidature à notre ad-

(1) F. C. S. Schiller, *Etudes sur l'Humanisme*, ch. XIX, p. 552.

(2) W. James, *Pragmatisme*, Appendice p. 292

hésion ; et nous, aussitôt, de nous demander si elle ne serait pas contredite par tel principe ou incompatible avec tel fait ! Et de nous livrer à ces opérations particulières, qui sont des opérations toutes logiques : analyses, déduction, comparaison, etc... ! Est-ce qu'alors le rendement pratique, et satisfaisant de cette candidate, de cette idée, ne consiste pas dans un état d'esprit résultant de chacune des conséquences théoriques particulières ? » (1). James insiste aussi sur l'utilité des idées abstraites, des catégories du sens commun telles que : « la chose le temps et l'espace, le genre, la cause, le possible, des hypothèses scientifiques modernes, des théories de la philosophie critique etc... » (2) Ainsi les pragmatistes n'excluent pas les exigences intellectuelles, mais ils ne les trouvent légitimes qu'en tant qu'elles rendent la vérité *pratiquement efficace*. Le but final de toute vérité est de servir l'action. « Toute la fonction de la pensée, dit Peirce, est de créer des habitudes d'action et tout ce qui se rattache à la pensée sans courir à son but en est un accessoire, mais n'en fait pas partir » (3). « On peut toujours, dit F. C. S. Schiller, distinguer un certain aspect de ce qu'on peut appeler cognition et un autre qui est celui de l'action, dans lequel le premier est subordonné au second, attesté et complété par lui » (4).

Cet asservissement de la connaissance à l'action s'explique par l'influence sur le pragmatisme de la conception spencérienne de l'intelligence, d'après laquelle l'intelligence n'apparaît pas pour mieux servir les besoins de la vie. « Nous vivons, dit W. James, au milieu de réalités qui peuvent nous être in-

(1) *Ibid.*, p. 296.

(2) *Pragmatisme*, ch. V, pp. 161-180.

(3) Peirce, *Comment rendre nos idées claires*, Revue phil. 1879 t. I, p. 46.

(4) F. C. S. Schiller, *Etudes sur l'Humanisme*, ch. XIX, p. 571.

finiment nuisibles. Doivent être tenues pour vraies... les idées nous disant quelles sortes de réalités, tantôt avantageuses pour nous, tantôt funestes, sont à prévoir ; et le premier des devoirs de l'homme est de chercher à les acquérir. Ici, la possession de la vérité, au lieu, tant s'en faut ! d'être à elle-même sa propre fin, n'est qu'un moyen préalable à employer pour obtenir d'autres satisfactions vitales » (1). De même F.C.S. Schiller soutient que la raison n'est qu'« un groupe d'habitudes que les hommes (et les animaux aussi, jusqu'à un certain degré) ont acquises et que nous trouvons extrêmement utiles en vue de la réussite dans la vie » (2). Dans un autre passage, en parlant de l'esprit il déclare qu'il s'agit « en réalité d'une fonction biologique intimement liée au bien-être de l'organisme. Biologiquement parlant, l'esprit dans sa totalité, dont fait partie l'intellect, peut être conçu comme un instrument typiquement humain à l'aide duquel s'opèrent les adaptations et qui a survécu et s'est développé au point de manifester une efficacité supérieure aux expédients adoptés par d'autres animaux » (3).

De cette conception utilitaire de l'intelligence, de cette subordination de la vérité à l'action, il résulte qu'en effet, malgré les protestations de W. James, le pragmatisme méconnaît la signification rationnelle de la vérité. D'ailleurs F. C. S. Schiller le dit expressément : « il n'existe aucune raison d'instituer un procédé particulier de vérification en vue de la satisfaction d'un intérêt purement intellectuel, procédé qui serait essentiellement différent des autres, d'une dignité supérieure, d'une

(1) W. James, *Le Pragmatisme*, ch. IV, p. 186-187.

(2) F. C. S. Schiller, *Études sur l'Humanisme*, ch. XVI, p. 454.

(3) *Ibid.*, ch. I p. 13.

autorité autocratique » (1). Et il considère comme l'expression de la plus haute sagesse l'opinion d'Antimorus : « que lutter contre la sottise est un luxe de dieux, et qu'il suffit aux mortels de gagner leur vie » (2). De même W. James, en mettant sur le même plan la vérité avec la « santé, richesse, force (qui) sont des noms désignant d'autres processus relatifs à la vie, d'autres processus qui payent eux aussi » (3), méconnaît le caractère rationnel de la vérité.

§ 332-2. — Cette conception utilitaire de l'esprit est-elle juste ? L'intelligence n'a-t-elle d'autre but que la satisfaction des besoins vitaux de l'organisme ?

§ 332-21. — Pour l'admettre il faudrait au moins que le développement de la raison eût comme conséquence l'accroissement du bien-être de l'organisme. Pourtant il en est tout autrement, comme le montre M. Lalande (4).

Chez l'homme par rapport à l'animal et chez les races supérieures par rapport aux races inférieures on peut constater, avec le développement de l'intelligence, un dépérissement des instincts utiles. Les petits animaux dès leur naissance savent accomplir les actes nécessaires pour leur vie. L'enfant est à cet égard complètement désarmé. Avec le développement de l'intelligence s'accroît aussi la sensibilité en général, et avec celle-ci la sensibilité à la douleur morale et physique qui augmente les souffrances de la vie et souvent l'arrête ou la détruit même. En dehors de ces conséquences indirectes, la réflexion nuit directement à la santé. L'attention intellectuelle et volontaire qui est à la base de toute pensée provoque tou-

(1) *Ibid.*, ch. I, p. 9.

(2) *Ibid.*, ch. XIV, p. 390.

(3) W. James, *Le pragmatisme*, ch. VI, p. 20.

(4) A. Lalande, *La Dissolution* §§ 56 à 61.

jours des actions d'arrêt et trouble la respiration, la digestion et les autres fonctions biologiques indispensables ; « et si le cerveau est vraiment, comme il semble, un appareil inhibitoire, il est bien naturel que l'organisme ne se porte jamais mieux que dans le cas d'atrophie de ce grand gêneur » (1). Les exemples des faibles d'esprit, des idiots le prouvent fréquemment.

§ 332-22. — Il n'est donc pas satisfaisant d'expliquer l'intelligence par son utilité pour la vie organique. Si les hommes d'affaires, les hommes d'action se servent de leur intelligence pour en tirer des bénéfices pratiques ; les savants, les philosophes, les artistes en se livrant à la spéculation sont le plus souvent dépourvus du sens pratique de la vie. Mais, dira-t-on, les applications des produits de leur esprit ont contribué grandement aux améliorations des conditions de la vie ? Soit, mais il est absolument inadmissible de juger de la valeur des vérités scientifiques, par exemple, par les effets de leurs applications pratiques. Les vérités établies par les géomètres grecs sur les sections coniques (2) sont-elles devenues vraies des siècles plus tard quand elles ont trouvé leur application dans la navigation ? Il se peut bien, comme le veut W. James que le vrai puisse toujours devenir utile ; mais il est illégitime de conclure de là que tout ce qui est utile pour des fins quelconques est vrai. Le faux, le mensonge, l'illusion peuvent être parfois utiles, W. James le reconnaît lui-même (3).

§ 332-23. — Le désintéressement des applications pratiques est la condition du progrès de la connaissance. Le développe-

(1) A. Lalande, *Ibid.*, p. 157.

(2) Exemple cité par Aug. Comte.

(3) *Le pragmatisme*. Appendice, p. 293.

ment de la géométrie grecque, par exemple, n'est dû, qu'à ce facteur, selon M. Milhaud (1), que les pragmatistes se plaisent à citer parmi leur partisans. La science grecque s'éclipse en même temps que l'amour de la spéculation pure sous l'influence de grands événements historiques. La conquête macédonienne, ensuite la domination romaine ont mis les Grecs en contact avec les peuples orientaux et les peuples latins, qui se distinguaient, les uns et les autres, par l'esprit positif et le goût des préoccupations utiles. L'avènement du christianisme, enfin, a orienté les esprits vers les méditations religieuses et morales en les détournant des spéculations scientifiques. Toutes ces influences ont fait prédominer les intérêts pratiques. « Si la science antique est morte, conclut M. Milhaud, c'est que la pensée désintéressée est morte elle-même » et il ajoute : « De tout notre pouvoir nous devons lutter contre l'envahissement des tendances trop exclusivement utilitaires et pratiques ; nous devons par tous les moyens faire pénétrer dans les esprits le respect, sinon l'admiration, pour ceux qu'on est trop disposé parfois à appeler des rêveurs inutiles, et pour toute étude spéculative » (2).

§ 332-24. — Le critère pragmatique de la vérité peut à la rigueur, trouver son application dans les sciences expérimentales, quand il s'agit de la vérification d'une hypothèse par les faits. Mais les vérités ainsi établies, quoique suffisantes pour la pratique ne satisfont pas les exigences rationnelles, et les sciences expérimentales tendent à se transformer en science hypothético-déductives (§ 112-3) où le raisonnement joue le rôle prépondérant. Dans cette transformation elles font de plus en plus abstraction du contenu concret pour n'envisager

(2) *Le rationnel*, ch. III.

(1) *Ibid.*, pp. 96-97

que des relations abstraites. F. C. S. Schiller semble méconnaître ce fait lorsqu'il dit : « La proposition abstraite, comme, par exemple 2 et 2 font 4, est toujours incomplète. Nous avons besoin de savoir à quels *deux* et à quels *quatre* elle s'applique » (1). Mais c'est justement à cette abstraction pu'est dû le progrès de la connaissance, et à cette généralisation qui permet d'étendre la formule « 2 et 2 font 4 » à n'importe quel cas.

§ 332-25. — Les sciences plus avancées telles, par exemple, que la physique dépassent de beaucoup, les exigences pratiques. Les lois, qui déterminent le changement des propriétés du corps par rapport au changement des conditions, permettent de prévoir les phénomènes et servent l'action. Pourtant le physicien ne se contente pas de l'établissement des lois, il tend à fonder sa science sur le principe de « causalité », c'est à dire sur « l'égalité entre les causes et les effets » (2). Principe qui ne sert en rien les intérêts pratiques, mais qui est exigé simplement par la tendance de la raison vers l'identité, et qui est admis dans les sciences malgré les difficultés logiques et expérimentales qu'il soulève (§ 112-3).

Ainsi on peut conclure que le critère qui consiste dans la satisfaction des besoins pratiques (même uniquement de ceux qui sont communs à tous les hommes et sont pris au sens le plus large du mot) n'est pas suffisant pour déterminer la vérité. La connaissance dépasse les exigences pratiques. Le désintéressement des applications utilitaires est la condition de son développement. La rationalisation du donné est le but qu'elle

(1) F. C. S. Schiller, *Etudes sur l'Humanisme*, ch. I, p. 12.

(2) *Identité et Réalité*, ch. I, p. 18.

poursuit (ch. I). Il est vrai, que les applications scientifiques se montrent fort utiles et élargissent indéfiniment notre pouvoir sur le monde, mais cette utilité ne doit être considérée que comme la conséquence et point comme le but, ni comme le caractère constitutif de la vérité. S'il s'agissait de la satisfaction des besoins de notre raison, de la satisfaction de ses exigences que la vérité soit démonstrative, communicable, par conséquent, reconnue comme vraie par tout esprit normal, alors le succès pris dans ce sens et uniquement dans ce sens déterminerait parfaitement la vérité. Mais les pragmatistes négligent les besoins rationnels en les subordonnant aux besoins pratiques.

Concluons donc, que le critère pragmatique du « succès », en négligeant le caractère essentiel de la vérité doit être écarté du nombre des critères acceptables. Cette affirmation est d'autant plus justifiée que le critère « succès » ne se suffit pas à lui-même et exige d'être fondé sur la réalité objective, qui, comme nous l'avons vu (ch. I) n'est autre chose que la construction de l'esprit.

CHAPITRE IV

§ 4. LA THÉORIE DE LA « VÉRITÉ ASSIMILATION »

Les conclusions des chapitres précédents semblent nous engager dans des difficultés embarrassantes. En effet, pour que la vérité soit possible, il faut pouvoir la reconnaître, la distinguer du faux. Elle ne peut pas être définie par rapport au réel, qui est une construction de l'esprit (§ 1), ni par rapport à la raison qui ne se laisse pas déterminer au moyen des règles et des théories logiques (§ 2), ni par rapport à un critère utilitaire qui néglige le caractère rationnel de la vérité (§ 3).

Faut-il donc renoncer à la possibilité de la vérité ?

L'existence et le progrès des sciences et même de la philosophie semble s'opposer à cette affirmation sceptique. On peut donc soutenir que la vérité existe et que le problème à résoudre se ramène à la possibilité de la définir.

La difficulté tient à la constatation de ce fait déconcertant que tout est soumis au changement : la réalité de même que la vérité se forme et se transforme sans cesse. Ce fait contrarie particulièrement l'exigence d'une stabilité, presque d'une permanence éternelle de la vérité et de son objet, qui est essentielle à la raison. Mais on pourrait peut-être écarter la difficulté, si à travers le changement des déterminations de la « raison constituée » on découvre les lois qui règlent ce changement

lui-même et qui définissent ainsi la nature de la « raison constituante ». Le changement n'est intelligible que lorsqu'il est soumis à l'imprévu, à l'accidentel, au caprice, mais dès qu'on réussit à le déterminer ne fût-ce que d'une manière générale, il cesse d'être embarrassant pour l'esprit. Si la « raison constituante » est ordonnée, ses lois devraient se manifester dans l'histoire de la pensée humaine. .

Examinons donc maintenant si dans le cours du développement de la connaissance ne se manifeste pas quelque tendance essentielle de l'esprit qui pousse nos efforts intellectuels vers un but déterminé.

§ 41. — Nous avons vu (§ 1) que les données immédiates de la conscience sont continues, changeantes et, par conséquent d'une diversité extrême, et que l'effort incessant de la pensée est de réduire cette diversité primitive.

§ 411. — Le premier pas dans cette voie consiste à exclure de la connaissance les éléments incompatibles, contradictoires. En effet, l'exigence fondamentale de toute pensée c'est la cohérence logique. Elle était reconnue depuis l'antiquité et formulée en principe de contradiction qui pendant des siècles jouissait d'une autorité suprême, malgré ce fait que la contradiction n'est évitable à la rigueur que dans les constructions idéales de l'esprit.

Cette tendance vers la cohérence accompagne toutes nos opérations intellectuelles, même les plus élémentaires et spontanées.

§ 411-1. — On peut l'observer, par exemple, dans les souvenirs de toutes sortes qui, d'habitude, offrent une plus grande cohérence logique que les événements réels, cohérence due à l'exclusion par la mémoire des éléments contradictoires. Cette

tendance est surtout manifeste dans les souvenirs des songes. Au réveil, on est frappé du caractère inconciliable, intransigeant des éléments qui composent le rêve et qui lui confèrent une certaine absurdité, insaisissable pour l'esprit. Mais si l'on fixe l'attention, on remarque que ces éléments s'adaptent les uns aux autres, en perdant leur caractère individuel et irréductible pour former un ensemble passablement cohérent.

§ 411-2. — Ce processus de cohésion entre les parties composantes se manifeste d'autant plus dans le travail intellectuel conscient, entrepris en vue d'une certaine fin déterminée, par exemple, dans la rédaction d'un mémoire quelconque. On commence souvent par concevoir un amas d'idées et de faits discordants et contradictoires se rapportant plus ou moins au problème à résoudre. Après un certain effort intellectuel on parvient à distinguer quelques vues généralés qui dominent ce chaos primitif des idées, mais il reste toujours encore des idées rebelles qui résistent à la cohésion et embrouillent la netteté des lignes directrices. Après les efforts suivants, ces lignes, d'abord discordantes, commencent à converger et amènent vers le nœud du problème qui, une fois saisi, permet d'embrasser d'un seul coup la question même la plus compliquée. Alors les idées rebelles s'évanouissent, tout s'arrange, tout s'implique réciproquement avec une nécessité logique. La confusion primitive se dissout, une limpidité de vision intellectuelle la remplace. Certainement, on n'arrive pas toujours à cette perfection rationnelle, on peut s'arrêter à mi-chemin, mais chaque progrès de la pensée s'accompagne toujours d'un processus d'accroissement de cohérence. Celui-ci peut-être plus ou moins conscient, s'accomplir avec une facilité plus ou moins grande suivant les forces intellectuelles de l'auteur, mais il reste toujours indispensable.

§ 412. — La cohérence logique n'est qu'une étape provisoire de la tendance de l'esprit à l'assimilation, c'est à dire du mouvement vers une limite qui serait l'identification complète.

§ 412-1. — Ce processus d'assimilation se rencontre déjà dans les opérations intellectuelles inconscientes, par exemple, dans la fusion des images. M. Binet (1) soutient que les images en contact les unes avec les autres perdent peu à peu leur individualité et en se transformant réciproquement tendent à s'assimiler. Ce même processus intervient aussi dans la construction du monde extérieur (§ 111). Les impressions changeantes et mobiles relatives aux différentes circonstances extérieures et intérieures fusionnent entre elles, pour former la perception d'un objet permanent, par exemple, celui d'un arbre, reconnu toujours comme tel, vu de loin ou de près, l'été ou l'hiver, à travers la pluie et le brouillard, ou éclairé par le soleil (§ 111-2).

§ 412-2. — Ce procédé est surtout remarquable dans les trois opérations classiques de l'entendement : concevoir, juger, raisonner (2). Former le concept, c'est faire abstraction de toutes les différences, en ne retenant que les caractères qui sont identiques ; par exemple, concevoir la couleur blanche, ce n'est pas se représenter telle ou telle nuance du blanc propre à un objet déterminé : la neige, le papier, la vapeur, etc., mais, en négligeant les différences particulières, concevoir uniquement la propriété abstraite, identique dans tous les objets qualifiés blancs.

Juger c'est subsumer une classe d'objets à une autre et par

(1) *La Psychologie du raisonnement*.

(2) A. Lalande, *Dissolution*, § 67.

là de les assimiler en négligeant les caractères différentiels. Kant reconnaissait déjà cette affirmation : « Tous les jugements dit-il, sont... des fonctions de l'unité parmi nos représentations, puisque à une représentation immédiate se substitue une représentation plus élevée qui contient la première ainsi que plusieurs autres et qui sert à la connaissance de l'objet, de sorte que beaucoup de connaissances possibles sont réunies en une seule » (1). De plus, le jugement établit un rapport entre les termes, qui est conçu comme valable une fois pour toutes et, par conséquent, comme soustrait aux variations dans le temps.

Raisonnement, enfin, c'est supposer la reproduction de mêmes causes et de mêmes effets dans le raisonnement inductif, c'est postuler aussi le principe d'identité dans le raisonnement déductif.

§ 412-3. — La valeur des « lois de la pensée » comme le principe d'identité et de contradiction n'est due qu'à ce qu'elles expriment l'exigence d'identité essentielle à l'esprit. Elles ne sont pas constitutives, l'identité pure n'est pas réalisable, le manque absolu de contradiction est rare ; elles ne sont, par conséquent, que normatives (§ 212), mais d'une telle importance que jusqu'à l'époque contemporaine, elles étaient considérées comme des conditions « sine qua non » de toute pensée. Pour Spir déjà ces lois « n'expriment pas autre chose qu'un concept de l'essence propre, inconditionnée des choses » (2), c'est à dire, de l'identité.

§ 412-4. — L'assimilation progressive des objets pensés se voit aussi dans le développement des sciences.

Les sciences débutent par l'accumulation des préceptes

(1) Kant *Hritik der reinen Vernunft*. Edit. Reclam, p. 88, Tr. de Tremesaygues et Pacaud, p. 104.

(1) A. Spir *Pensée et Réalité*, I, II, ch. 1.

divers, souvent contradictoires, d'une portée limitée à des cas particuliers. Le premier effort de la science consiste à éliminer les notions contradictoires et, en ne gardant que les notions conciliables à préparer ainsi la voie à l'assimilation. Elle doit aussi généraliser les préceptes particuliers. A quoi elle parvient par l'établissement des lois, c'est à dire des relations constantes entre les phénomènes. Les lois réalisent le premier pas dans la voie de l'assimilation, par exemple, la loi : « le phosphore fond à 44° » parle du phosphore en général, en considérant comme identiques tous les morceaux particuliers du phosphore. De plus, comme le remarque M. Meyerson (1), elle pose cette relation comme indépendante par rapport au temps, c'est à dire valable pour tout le passé et pour tout l'avenir, et comme indépendante par rapport à l'espace, c'est à dire se réalisant dans tout l'univers pourvu que les conditions nécessaires soient observées. Mais la loi admet le changement des objets dans le temps et c'est pour cela que l'esprit soucieux d'atteindre l'assimilation plus complète s'efforce de la surpasser. Il cherche à réduire la diversité du changement dans le temps à l'identité d'un élément qui persiste à travers les modifications et les explique. La physique, la plus avancée des sciences expérimentales en fournit un exemple éclatant. Les principes fondamentaux de cette science, comme le principe de l'inertie, celui de la conservation de la matière et celui de la conservation de l'énergie relèvent de la tendance de l'esprit vers l'identité. De la même origine est la conception de l'unité de la matière et les théories mécaniques. Les trois principes, mentionnés plus haut, ne résultent pas de l'expérience, car ils dépassent les données de celle-ci et parfois même

(1) *Identité et réalité*, ch. I.

les contredisent. Ils ne sont pas non plus d'origine apriorique, car ils enferment des difficultés logiques. Ils sont seulement « plausibles », selon l'expression de M. Meyerson, c'est à dire dès qu'ils sont formulés ils apparaissent très probables et sollicitent l'adhésion, parce qu'ils satisfont une tendance intime de l'esprit. Le principe d'inertie exige qu'un élément toujours identique à lui-même persiste dans le mouvement ; cet élément c'est la vitesse rectiligne, qui est conçue alors comme une réalité permanente. L'esprit en est satisfait, malgré le fait que cette conception de la vitesse, notion dérivée et abstraite est « entièrement paradoxale pour l'entendement immédiat, suivant lequel la vitesse est un simple rapport » (1). Le principe de la conservation de la matière implique que la masse d'un corps reste constante à travers tous les changements. « La masse n'est que l'expression du rapport suivant lequel les corps agissent les uns sur les autres ». Elle est « substantialisée » aussi et crée des difficultés logiques analogues à celles de la conception de la vitesse. Enfin, le principe de la conservation de l'énergie postule la persistance de « la capacité de produire un effet ou d'accomplir une œuvre ». Il exprime la propriété d'un système de maintenir une constante dans toutes les modifications qu'il subit. L'expérience nous présente la diversité et l'instabilité indéfinie des propriétés des corps, on cherche, par conséquent, l'unité de la matière en quelque chose dénuée de toutes qualités, caractérisée uniquement par le fait de persister sans changement. Telle est la tendance de Descartes qui ramène la matière à l'étendue, en affirmant qu'« il n'y a qu'une même matière en tout l'Uni-

(1) *Ibid.* ch., III, p. 161.

vers » (1). Tel est aussi l'effort des physiciens du XIX^e siècle qui considèrent l'éther comme destiné à remplacer suivant l'expression de Hertz « l'essence de la vieille matière elle-même et de ses qualités les plus intimes » (2). Au XVIII^e siècle, cependant était apparue la théorie d'origine expérimentale, admettant l'existence des éléments chimiques irréductibles les uns aux autres. Sur cette théorie est fondée la chimie moderne, elle devrait donc être mise hors de doute grâce à des applications fructueuses. Pourtant, des théories opposées ont été non seulement conçues, mais même elles jouissaient d'un grand succès, par exemple celle de Prout, celle de Mendéléef, quoique à cette époque, dit M. Meyerson : « on ne connût ombre d'un fait pouvant faire douter de la fixité des éléments chimiques. Il y a plus, les bases expérimentales des deux théories ont toujours été extrêmement minces et il fallait certes, à l'époque où elles ont paru, une bonne volonté extrême pour admettre des constructions aussi hardies érigées sur des fondements aussi peu solides » (3). Ainsi pour pouvoir expliquer la possibilité de cette controverse il faut reconnaître que la théorie des éléments fixes et multiples gêne fort la tendance assimilatrice de l'esprit qui pousse, au contraire, vers l'adhésion à la conception de l'unité de la matière. — Les théories mécaniques sont basées sur la même exigence de la raison, elles expliquent l'apparition et le changement des qualités par le mouvement des atomes toujours identiques à eux-mêmes qui constituent les corps. La fécondité et le succès des théories atomiques si différentes entre elles, souvent se contredisant et impliquant presque toujours des difficultés logiques insur-

(1) *Principes*, I. II ch. 23, cité par M. Meyerson.

(2) Rapporté par M. Meyerson.

(3) *Identité et Réalité*, p. 261.

montables, s'explique par la satisfaction de cette tendance unificatrice de l'intelligence. « La force explicative des théories, dit M. Meyerson, provient uniquement du principe d'identité dans le temps qu'elles cherchent à faire prévaloir, en d'autres termes de ce qu'elles font subsister quelque chose, la nature intime de la chose qui subsiste étant tout à fait secondaire » (1).

§ 412-5. — Si l'on se place au point de vue historique du développement de la connaissance, on voit se manifester la tendance unificatrice de l'esprit. L'histoire de la philosophie en général, l'histoire du droit, l'histoire des idées religieuses le prouvent abondamment (2).

§ 412-51. — La philosophie grecque est le résultat d'une fusion d'opinions de provenance diverse, hétérogène. Les conceptions philosophiques, religieuses et pratiques de l'Orient et de l'Égypte étaient répandues en Grèce par le commerce, les conquêtes et les voyages. Certains des philosophes comme Thalès et Pythagore étaient d'origine étrangère ; la plupart d'entre eux comme Démocrite, Platon voyagèrent beaucoup, en s'appropriant la science des peuples étrangers. Ainsi les doctrines les plus diverses ont contribué à former la philosophie classique de la Grèce. Pourtant, cette philosophie, comme on le sait, n'était pas éclectique. Elle empruntait la matière abondante et hétérogène de la connaissance de l'Orient et de l'Égypte, mais elle l'imprégnait de l'esprit nouveau propre au génie grec. Le savoir des peuples orientaux, comme l'a montré M. Milhaud (3) était composé des recettes pratiques, empiriques, relatives aux besoins de la vie, sans aucun lien intérieur. Les Grecs, au contraire, cherchaient avant tout à

(1) *Ibid* p. 104 ; ch. II à VII.

(2) A. Lalande, *Dissolution*, §§ 71 à 77.

(3) *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, not. ch. *L'Orient et l'Égypte*.

comprendre, à rationaliser les données de l'expérience ; ainsi, en mathématique, par exemple, ils se désintéressaient des applications pratiques, par conséquent relatives et multiples, en leur substituant des objets idéaux valables pour tous les cas, en cherchant à établir entre ces objets des relations nécessaires et éternelles. De même en philosophie, ils faisaient entrer en les transformant, des règles éparses de conduite, des conceptions métaphysiques ou religieuses, empruntées aux peuples étrangers, dans leur systèmes cohérents. Ainsi, le génie rationaliste des Grecs a su utiliser les influences les plus diverses, les matériaux les plus hétérogènes, pour former une connaissance unifiée.

§ 412-52. — La philosophie moderne de même que la philosophie ancienne commence par l'effort de synthétiser la richesse énorme des conceptions opposées, comme, par exemple, celles de la philosophie médiévale, de l'alchimie, de la philosophie des Arabes, de la cabale, enfin, grâce au nouveau contact avec l'Orient, de la philosophie grecque, oubliée ou altérée durant le moyen âge. Toute cette opposition des idées a excitée la pensée et les sentiments en produisant les systèmes et les écoles les plus diverses. Des génies philosophiques tels que Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz cherchent à établir des principes qui permettraient d'unifier les théories diverses en éliminant celles qui sont inconciliables. Des grands systèmes philosophiques apparaissent alors. Kant, choqué par la diversité de ces systèmes cherche à y mettre fin par la critique de la raison elle-même. Si ses espoirs ne se sont pas réalisés, si la diversité des opinions persiste toujours c'est pour des raisons profondes (cf. §§ 431 et 12) mais l'histoire de la pensée humaine manifeste nettement la tendance opiniâtre de l'es-

prit vers l'assimilation. Ainsi, conclut M. Lalande, « le progrès de la science est comparable au mouvement... des ruisseaux et des rivières qui viennent confondre leurs eaux dans un fleuve unique, de plus en plus large et de plus en plus uniforme dans son cours ».

§ 412-53. — Les idées religieuses sont aussi le « produit de fusion entre éléments de nature diverse et d'origine polygénétique » (1). Les recherches modernes sur les religions : égyptienne, grecque, romaine, judaïque, le prouvent.

En Égypte il y avait primitivement un nombre illimité des dieux de toutes sortes. Un vieux texte trouvé dans les Pyramides en énumère les principales sortes en disant : « En paix sont tous les dieux du ciel, tous les dieux de la terre et les dieux des eaux, en paix sont tous les dieux du Sud et du Nord, tous les dieux de l'Est ou de l'Ouest, en paix sont tous les dieux des nomes et tous les dieux des villes » (2). La nature tout entière était considérée, ainsi, comme peuplée de dieux. Les Égyptiens, en vertu de leurs croyances animistes et fétichistes, adoraient les plantes, les animaux et les hommes ; dans chaque objet, d'après eux, pouvait s'incarner un dieu ou démon et y exercer sa puissance. Le plus ancien, le plus populaire et le plus adoré était le Soleil. Aux époques plus reculées, il représentait une multiplicité des dieux : « le soleil qui naît aujourd'hui à l'orient » est distinct de celui d'hier, de même que « le soleil du matin » est différent du « soleil du midi », ou du « soleil couchant » ou du « soleil mort qui a disparu à l'occident » (3). La théologie égyptienne s'efforçait

(1) A. Lalande, *L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle*. Rev. phil. 1909, t. I

(2) Cité par Chantepie de la Saussaye dans le *Manuel d'histoire des religions*, ch. V, § 18.

(3) *Ibid.*, § 20, p. 109.

à réduire ce nombre indéfiniment grand des dieux divers. Elle les ordonnait en généalogies et en cosmogonies, elle les classait par ennéades ou neuvaines ; elle tendait aussi à identifier les dieux différents. L'identification commença d'abord par les dieux d'une même classe : dieux de la terre, dieux des eaux, dieux du ciel, etc. Les différents dieux du soleil, par exemple, ne représentaient plus que « les degrés d'évolution d'un seul et même dieu » (1).

Quand le culte solaire fut dominant, on s'efforçait à transformer tous les dieux en dieu du soleil : Râ. Cette identification ne se produisait pas sans difficulté et résistance ; les conceptions des certains dieux, dont l'individualité était solidement établie, s'opposèrent à ce mouvement. Ainsi les textes théologiques de cette époque abondent en contradictions et en absurdités. Néanmoins l'effort rationnel domina et on a abouti à identifier tous les dieux à Râ et à établir ainsi le monothéisme (2).

De même en Grèce les éléments de la religion étaient multiples et disparates. Les Grecs adoraient les objets de la nature : les pierres, les fleuves et les sources, les plantes, les animaux-etc. Aux croyances indigènes se mélaient des croyances étrangères : orientales et égyptiennes. Les Grecs adoraient les objets de la nature : les pierres, les fleuves et les sources, les plantes et les animaux, de même qu'ils avaient le culte des âmes des ancêtres et des héros. D'après Usener (3) la religion grecque aussi que « les anciennes religions européennes ont commencé par le culte de divinités accidentelles, dieux particuliers et dieux temporaires, qui ne valaient que pour des cas parti-

(1) *Ibid.*, p. 109.

(2) *Ibid.*, §§ 20 et 22.

(3) Usener, *Gotternamen* (1896), résumé par Chantepie de la Saussaye *Ibid.*, ch., 12, § 105.

culiers ». Ainsi en Grèce il y avait des divinités protectrices distinctes : de la récolte en train de pousser, de la pluie printanière, de la rosée, de la clarté du soleil, de l'air pur, du labourage, de la moisson, du raisin, des pommes, etc., etc. (1). Ces dieux multiples et accidentels se sont fusionnés et identifiés en faisant apparaître les conceptions d'un nombre réduit des dieux doués d'une puissance plus étendue. « Les grands Dieux des Grecs, dit Usener, sont donc en réalité des dieux composites, dont les différents éléments se sont rassemblés sous un seul nom, ou bien se sont groupés autour du caractère principal » (2).

Sous la domination romaine les dieux grecs et latins se confondent. Sous l'Empire les dieux du monde entier connus alors s'installent à Rome et fusionnent petit à petit. Avec le christianisme l'idée de Dieu unique se répand. Cette idée en naissant en Judée emprunte des traits multiples aux religions : égyptienne, persienne, assyrienne. De plus, la conception de Dieu unique réunit des principes d'explications différents qui servaient primitivement à fonder les idées des dieux distincts conçus comme principe d'intelligibilité, principe d'explication morale ou principe d'existence physique. Ainsi « avant de se confondre sous une même étiquette, dit M. Lalande (3), ces idées disparates ont été la réponse de l'esprit à des besoins divers et se sont produites en des temps et des lieux distincts ».

§ 42. — Une des tendances essentielles de l'esprit est donc l'assimilation des objets pensés. Mais cette tendance à elle

(1) *Ibid.*, p. 500-501.

(2) *Ibid.*, p. 501

(3) *L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle* Revue phil. 1909 t. I, p. 279.

seule ne suffit pas pour fournir le critère de la vérité. En effet, si chacun individuellement opérait à sa façon la synthèse et l'identification des objets, sans se préoccuper de celles obtenues par les autres hommes, comme, par exemple dans les souvenirs des rêves et dans les hallucinations, il ne pourrait être question de la vérité. Pour que celle-ci soit possible il est indispensable, que l'assimilation ait lieu entre les esprits aussi, c'est à dire, que tout le monde au moins en droit, tombe d'accord au sujet des affirmations vraies.

Mais comment y arriver ?

Nous savons, d'une part, que c'est l'homme pris individuellement qui s'occupe de la science ou de la philosophie, forme des théories et par là prend part dans la « construction » de la réalité et de la vérité, — que, par conséquent, ses intérêts individuels entrent en jeu dans ses recherches ; nous avons vu d'autre part, que ni la nature extérieure, ni même les lois de la pensée ne suffisent pour servir de critérium à ses affirmations. Comment donc les hommes pourraient-ils s'accorder au sujet d'une vérité ?

§ 421. — Pour répondre à cette question examinons la conscience humaine, cherchons si elle ne renferme pas des tendances qui permettraient au penseur de s'élever au-dessus de ses intérêts individuels et ainsi de pouvoir comprendre les autres et s'accorder avec eux.

Dans la nature, dans l'homme, dans la société elle-même, comme l'a fait remarquer M. Lalande, il existe un dualisme irréductible ! Il se manifeste par des actions dirigés dans deux sens opposés : les unes tendent à niveler les différences données ; les autres, — à les renforcer. Chez l'homme ce dualisme s'exprime par la tendance égoïste d'une part et assimilatrice de l'autre. La première tient à son organisation biologique et lui est com-

mune avec tous les êtres vivants, elle a pour but le maintien et le développement de l'individu avec tous ses caractères qui le distinguent et l'opposent aux autres individus. Chez les êtres inférieurs elle ne vise que la satisfaction des besoins organiques : de la nourriture, d'une part, de la reproduction de l'autre. L'organisme en assimilant les autres corps qui lui servent de nourriture les ramène à sa propre structure physique et chimique, et au moyen de la reproduction il propage le type qui lui est propre. Ainsi l'expansion de l'espèce dans les conditions favorables est illimitée. « Quelques cellules de mycoderme, semées sur une cuve de vin, la couvrent en vingt-quatre heures ; et ce recouvrement exige au moins trente millions de cellules par centimètre carré. Une *Styлонichia pustulata*, infusoire sur lequel ont porté les principales observations de Maupas, se divisait cinq fois par jour, produisant ainsi dix millions d'individus vers la fin du cinquième jour, dix milliards vers le milieu du septième. Une seule de ces cellules, dont le diamètre ne dépasse pas un dixième de millimètre, pourrait donc produire en une semaine plus d'un kilogramme de son espèce ; il ne lui faudrait pas un mois pour couvrir la surface de la Terre » (1). Ainsi « le moindre germe tend à la conquête de l'univers » (1). Quand la nourriture n'est pas suffisante, les individus de la même espèce se la disputent et anéantissent les uns les autres. Ainsi cette tendance organiciste conduit fatalement à la lutte pour la vie et pour la mort entre tous les organismes vivants. « La plante épuise la terre et s'en nourrit, l'herbivore broute la plante, le carnassier mange l'herbivore. Dans chaque espèce, les plus forts,

(1) *Dissolution*, §§ 40 et 41.

même sans violence et sans intention de nuire, privent les plus faibles de leur nourriture : car il est presque impossible que les ressources soient infinies » (1). Chez l'homme à cette tendance individualiste d'ordre physiologique s'ajoute la tendance psychologique de même ressort. L'homme cherche à se distinguer de ses semblables, à les surpasser, à leur imposer sa manière de voir les choses, ses goûts, ses caprices, en un mot à faire de son individualité un centre autour duquel tout gravitera, une fin par rapport à laquelle ses semblables ne seront que les moyens.

En face de cette tendance organiciste et agressive il s'en trouve chez l'homme une autre, foncièrement opposée à celle-là, c'est la tendance assimilatrice. L'existence de celle-ci est un fait aussi évident que l'existence de celle-là, quoique la tendance assimilatrice ne se manifeste pas chez tout le monde avec la même force ni avec la même fermeté. La première plonge ses racines dans l'organisme lui-même, elle est la condition de la vie de l'individu ; la seconde est une fleur plus tardive de la civilisation, plus délicate, plus rare dans son plein épanouissement. L'homme n'a pas seulement des besoins organiques, mais aussi des besoins de vivre en société, de communiquer avec ses semblables, de les comprendre et d'être compris par eux, de partager avec eux ses sentiments et ses idées. Tout cela implique le postulat d'une nature commune entre les hommes. De la communauté de la nature provient la tendance assimilatrice qui en sacrifiant les intérêts et les différences individuelles s'efforce d'unir les êtres humains. Elle a son fondement dans la raison et dans le sentiment. L'intelligence est le moyen le plus puissant pour dissoudre les différences qui séparent les individus. Elle permet à l'homme

(1) *Ibid.*,

de s'élever au-dessus de ses intérêts organicistes pour envisager sa personne d'une manière impartiale, comme « un objet entre les objets » et ainsi de reconnaître qu'elle ne se trouve pas « au centre du monde », que tout ne doit pas lui être sacrifié, que les autres personnes ont le même droit à l'existence.

La nature affective pousse aussi l'homme vers ses semblables. Les sentiments altruistes sont aussi spontanés et aussi inhérents à la nature humaine que les sentiments égoïstes. L'affection familiale, l'amour pour la patrie, pour l'humanité, l'amitié, la charité, la compassion aux souffrances des autres, etc., etc., sont des sentiments dont chaque être humain est capable. Certainement il y a des différences dans le degré et dans la force de le ressentir, il y a aussi des circonstances qui les développent ou les atténuent, mais il est peu probable qu'il existe un tel monstre qu'il n'ait éprouvé jamais d'autres sentiments que de l'amour propre, d'autres intérêts que ceux qui procurent la satisfaction de ses besoins égoïstes, qui ne soit capable d'aucun sentiment altruiste, ne fût-ce que le plus élémentaire. Même les sentiments égoïstes, comme, par exemple, l'ambition de primer, dérivent du besoin d'être admiré par les autres et, par conséquent, prouvent que l'individu ne peut se suffire à lui-même. Nietzsche, par exemple, partisan si convaincu de l'individualisme souffrait beaucoup de ne pas être compris et admiré par ses contemporains.

En résumé on peut affirmer que la tendance assimilatrice est inhérente à la nature humaine, elle « répond... à un instinct réel, profond, souvent exprimé par les poètes, les métaphysiciens, les moralistes, les fondateurs de religions » (1) ;

(1) A. Lalande, *Pragmatisme et Pragmaticisme* Revue phil., 1906, t. I, p. 146.

elle consiste dans l'effort pour « s'affranchir par degrés des limitations de la vie individuelle, de son imperfection, de sa pauvreté, de son échec final et inévitable ; s'efforcer de s'ouvrir sur les autres, de partager avec eux ce qu'on possède et d'acquérir en échange ce dont on manque ; tendre à réaliser la communion des âmes, l'unité divine » (1).

En comparant la tendance organiciste à la tendance assimilatrice, on voit que la première est destinée à un échec final inévitable. D'abord, la mort c'est la fin nécessaire de tout organisme individuel ; ensuite l'effort pour envahir le monde entier ne peut jamais réussir ; il rencontrera plus tôt ou plus tard la résistance de la part des autres individus, il engendrera, en conséquence : la lutte, la rivalité, l'isolement. Tout autre est la destinée de la tendance assimilatrice. Le but de celle-ci, l'unification, peut être poursuivi indéfiniment, sans jamais s'épuiser, sans jamais aboutir à des échecs inévitables comme la tendance individualiste. Bien au contraire, à mesure qu'elle progresse, qu'elle dissout les différences particulières, qu'elle élargit l'horizon de la pensée et du sentiment elle réalise de plus en plus cette « nature » vraiment « humaine » qui nous distingue des autres êtres vivants. Cette « nature » consiste dans la communauté de notre pensée et de nos œuvres impersonnelles qui constituent la civilisation humaine.

Avant d'examiner l'assimilation comme principe de la vérité il faut écarter d'abord quelques objections qu'elle peut sembler soulever.

§ 421-1. — On pourrait soutenir avec M. Bergson que notre véritable nature nous est révélée par ce sentiment « *suigeneris* » que nous avons de notre « moi intérieur » comme d'un être

(1) *Ibid.*,

exclusivement sentant et vivant, et comme tel inexprimable, unique. Dans ce cas toute représentation du « moi », en le transformant de sujet en objet de la pensée l'altère, car elle fait abstraction de tous les caractères singuliers et ne retient que ce qui est communicable, c'est-à-dire ce qui lui est commun avec d'autres hommes. Ainsi la « personnalité », dont nous avons parlé, réalisée par l'effort assimilateur, au moyen de la raison et dégagée des différences individuelles ne serait que « fantôme décoloré ». — L'erreur de cette opinion consiste à prendre, de même que dans le problème de la réalité (§ 113), ce qui est primitivement donné à la connaissance pour ce qui est nécessairement en soi, et de conclure du fait au droit. Ce sentiment confus, incohérent, insaisissable, où M. Bergson veut voir notre « vrai moi » peut être seulement vécu, mais jamais conçu ; poussé à bout, il se dérobe à nous mêmes, passe dans les régions obscures du subconscient. Il nous est commun si non quant à son contenu du moins quant à sa forme avec tous les animaux, tandis que la représentation intellectuelle n'appartient qu'aux hommes. Peut-on attribuer la dénomination de « moi » à une individualité primitive, uniquement sentie et point représentée ? Elle se réduirait alors aux sensations des besoins organiques immédiats. A un degré un peu plus élevé, par exemple, chez un homme sans culture qui ne sort pas du domaine étroit de ses occupations journalières, qui se soumet passivement à la routine qui règne dans son milieu, et ne communique qu'avec des semblables aussi bornés que lui — on peut trouver une personnalité à peine rudimentaire. Elle ne se forme dans toute son ampleur que chez un homme cultivé chez qui prédominent les représentations intellectuelles, par conséquent, impersonnelles ; qui peut communiquer avec tous les penseurs du monde entier, vivants ou morts.

§ 421-2. — L'assimilation, comme nous venons de le voir, s'oppose à l'individualisme, mais pour bien comprendre cette opposition il faut analyser la notion d'individualisme. Celle-ci dans son usage courant, renferme des éléments contradictoires. Elle désigne, d'une part, l'opposition de l'individu aux autres individus, la tendance organiciste, l'effort pour se distinguer, pour dominer, etc. ; d'autre part, on comprend par individualisme ce qu'on pourrait appeler plutôt « humanisme » ou « personnalisme », c'est-à-dire le refus de subordonner sa personne aux autres, de la considérer uniquement comme moyen, mais en même temps la reconnaissance du droit des autres personnes en tant que fin en soi. Ce « personnalisme » se manifeste encore par la protestation contre les doctrines qui veulent sacrifier l'homme à l'État, de considérer comme une simple cellule d'un organisme plus élevé. Il est à peine besoin d'ajouter que de ces deux sens de l'individualisme c'est au premier seulement que s'oppose l'assimilation, le second, au contraire, est la condition indispensable de celle-ci. Le but de l'assimilation est justement de dégager cette « personnalité humaine » des circonstances organicistes qui l'enveloppent et l'atténuent. Le postulat de l'assimilation, c'est l'identité possible de la nature humaine. Cette identité ne peut être atteinte que sur un plan élevé au-dessus des différences individuelles, ce qui présente un idéal irréalisable, car en fait chaque personne est liée à un organisme et, par conséquent, à une individualité. Mais cela n'empêche pas que c'est justement cette personnalité qui constitue la valeur et la raison d'être de l'individu et elle ne doit pas être sacrifiée à aucun organisme, quel qu'il soit, ni à celui d'un groupe quelconque, ni à celui d'État, ni même au profit de bien être matériel de l'humanité tout entière. Car si l'individu n'a pas de valeur en lui-même, aucun agrégat

d'individus, comme tel, ne peut l'avoir non plus. Chaque organisme, à tous les degrés d'extension et de composition (l'individu, l'État, l'Humanité) n'est que le moyen pour soutenir et perfectionner « la personnalité humaine » prise au sens exact du mot.

On comprend encore par individualisme l'émancipation de l'homme des opinions admises, des habitudes de son milieu. Si cette émancipation a lieu non en conséquence de caprices injustifiables, mais par suite d'une réflexion qui découvre les côtés faibles des opinions régnantes, alors cette sorte d'individualisme n'est qu'une forme du « personnalisme » qui sert parfaitement les intérêts de l'assimilation. En effet chaque opinion est relative à son époque et à son milieu et, par conséquent porte toujours un caractère particulier. En la critiquant, on prépare la dissolution de ces différences et par là on travaille pour une assimilation sur une échelle plus large. Il est donc faux de croire que l'assimilation consiste dans une imitation aveugle, dans un verbalisme dénué du sens ; bien au contraire ces derniers sont les plus grands obstacles à la tendance vers l'identification bien comprise, car ils rétrécissent la conscience, la moulent sur un type particulier quelconque et par là, loin de dissoudre, renforcent les différences existantes.

§ 422. — Examinons maintenant quel est le rôle de l'assimilation des esprits dans la formation de la connaissance.

§ 422-1. — Nous avons vu (§ 111) que la perception du monde extérieur, l'idée de la réalité donnée, indépendante de nous s'était élaboré petit à petit par un travail collectif, en écartant des différences individuelles. « C'est une chose merveilleuse, dit M. Lalande, quand on y réfléchit, que cette con-

viction profonde du sens commun par laquelle les hommes pensent qu'ils voient le même arbre, le même animal, la même maison... qu'ils sont en présence d'un être vraiment unique, dont leurs perceptions différentes sont seulement des prises de possession incomplètes » (1).

§ 422-2. — De même, par le renoncement aux différences individuelles se constitue la science. En effet, il n'y a pas de connaissance isolée qui n'appartienne qu'à l'individu. A mesure qu'une théorie trouve des adhérents, à mesure qu'elle est capable d'applanir des divergences, elle est de plus en plus considérée comme fondée et vraie. Les mathématiques ont toujours été envisagées comme modèle de la connaissance, parce qu'elles n'éveillaient guère des avis opposés. Si la philosophie n'est pas toujours suffisamment estimée, c'est à cause des divergences entre les systèmes qu'elle crée. Le développement rapide des sciences, la succession des différentes théories qui en découlent, favorise l'apparition du scepticisme. C'est ainsi que l'idée de vérité est inséparable de celle de l'accord des esprits. On pourrait même aller plus loin et affirmer que sans cet accord la pensée ne pourrait même se constituer. En effet, toute la force et la validité des principes, des postulats et des axiomes, sans lesquels il n'y aurait point de raisonnement, ne repose que sur un libre accord des esprits (§ 121-2). Bien entendu, la vérité d'une doctrine n'est pas due à la popularité qui provient de la mode et d'une adhésion irréfléchie. Il arrive fort souvent qu'une théorie d'une grande valeur assimilatrice n'est pas reconnue de son époque. C'est le sort habituel du génie de n'agir que sur la postérité et de se trouver en une opposition flagrante avec ses contemporains, soit qu'il y ait dans

(1) A. Lalande, *Pragmatisme, Humanisme et Vérité*, Revue phil.

« 1908, t. I, p. 21.

« *Sur l'apparence objective de l'espace visuel*, Ibid. 1902

« *L'idée de la vérité*, Ibid. 1911. *Le volontarisme intellectueliste*, Ibid. 1912.

sa pensée une semence qui fructifie lentement, soit peut-être qu'il faille le comparer, comme le faisait Taine, aux vagues plus hautes et plus visibles qui semblent se mouvoir par leur seule force, mais qui ne sont en réalité que les témoins du mouvement total des masses d'eau.

De cette opposition du génie avec son époque et son milieu il ressort que le critère de l'assimilation ne peut être confondu avec celui de la pensée collective d'une société donnée. Il est vrai que la société présente une certaine autorité par rapport à l'individu et le dépasse de beaucoup. Mais, d'autre part chaque société à une époque donnée contient des éléments particuliers qui la distinguent des autres sociétés et des autres époques. Vouloir faire de l'opinion collective d'un groupe social le critère de la vérité, c'est travailler dans le sens opposé à celui de l'assimilation, c'est enfermer le vrai dans les particularités propres à ce groupe, c'est renforcer des différences, c'est entraver tout progrès, c'est, enfin, sanctionner la multiplicité et la relativité du vrai et, par conséquent, le nier. Considérer la vérité comme relative à la société ce n'est que reculer les difficultés qu'implique la conception de la vérité relative à l'individu et point les résoudre. L'assimilation conçue comme critère indique le moyen de dépasser toutes les bornes et toutes les différences, de quelque nature qu'elles soient.

§ 43. — L'assimilation des esprits les uns aux autres implique l'assimilation des choses aux esprits.

Pour que les objets du sens commun puissent être reconnus par tout le monde, ils doivent être, au moins en partie, élaborés par l'intelligence. En effet, aucune chose ne peut être perçue sans que le concept de cette chose ne se présente à l'esprit. Ce concept est une formation intellectuelle qui fait abstraction des intuitions immédiates (§ 111).

Les sciences, de même s'efforcent partout de remplacer les données sensibles par des constructions idéales (§ 112). Celles-là, par leur nature même, sont subjectives, individuelles et incommunicables ; celles-ci, au contraire, relevant de la raison commune sont parfaitement intelligibles et peuvent être saisies par tout esprit normal. A mesure qu'une science réussit à se débarrasser des données immédiates en les transformant, à mesure qu'elle devient rationnelle, elle s'impose à l'adhésion de tout le monde. Tel est le cas des mathématiques ; la clarté et l'évidence qui les caractérisent, en font le modèle des autres sciences. Celles-ci tendent, en effet, à se transformer de sciences expérimentales en sciences hypothético-déductives (§ 112-3). Comprendre et expliquer, ce n'est pas sentir et intuitionner mais reconstruire les données sensibles avec des éléments rationnels.

§ 431. — Pourtant il est impossible de pousser à la limite cette reconstruction idéale. Kant déjà le remarque, quand il dit « la colombe légère, lorsque dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide » (1). En effet, la connaissance implique des éléments étrangers à la pensée « pure » (§ 121). Chaque construction scientifique, chaque concept, même le plus élaboré rationnellement, renferme un élément irréductible à l'intelligence, un élément intuitif et existentiel, sans lequel il s'évanouirait (§ 121-11). Les théories mécaniques, par exemple, dont le succès est dû à leur caractère rationnel, admettent des qualités sensibles qu'elles s'efforcent à expliquer en les ramenant au mouvement des atomes. Jamais on ne réussit complètement dans cette réduction. Jamais on n' pourra saisir comment le mouvement engendre les sensations

(1) *Critique de la Raison Pure. Introduction.*

ces données « sui generis », subjectives, inintelligibles, incommunicables. Un autre élément « irrationnel » qu'impliquent ces théories c'est l'action mécanique d'un corps sur un autre corps ; et pourtant c'est « un élément essentiel, une des bases des théories mécaniques ». Comment s'opère cette action ? Hume déjà a attiré l'attention sur l'inconcevabilité qu'elle renferme. Ainsi conclut M. Meyerson : « l'explication du phénomène telle que nous la présente le mécanisme nous paraît encadrée, limitée, par deux irrationnels, l'un tourné du côté de l'objet : nous ne pouvons comprendre comment les corps peuvent agir les uns sur les autres ; l'autre du côté du sujet : nous ne comprenons pas comment les mouvements peuvent, en nous, se transformer en sensations » (1).

Non seulement on ne peut pas pousser à la limite les constructions scientifiques, mais même la logique formelle ne peut pas se passer des éléments irrationnels comme les éléments : psychologiques, conventionnels et même intuitifs (§ 121). La cause de cette nécessité de la présence « d'irrationnel » dans la pensée consiste dans l'antinomie du réel et de la raison. Tout ce qui existe est concret ; l'esprit, au contraire, ne procède que par la généralisation et l'assimilation. Aristote déjà l'a remarqué quand il reconnaît d'une part qu'il n'y a de science que du général, et de l'autre que tout ce qui existe est individuel. Si l'esprit pouvait atteindre la limite dans sa poursuite du rationnel le monde tout entier et la pensée elle-même s'évanouiraient.

L'esprit tend-il donc vers le néant ? Et dès lors, peut-on affirmer la légitimité de cette tendance, peut-on la consi-

(1) *Identité et Réalité*, ch, IX, not. p. 341.

dérer, en plus, comme critère de la vérité ? — Oui, l'esprit tend vers le néant, mais vers le néant d'« irrationnel ». Pourrait-on lui faire un grief de poursuivre l'intelligible ou pourrait-on lui tracer des limites dans ces recherches ? Évidemment non. D'ailleurs « l'irrationnel » ne sera jamais réduit au néant, il s'opposera indéfiniment à la transformation en intelligible. On peut seulement s'approcher de cette limite et on doit s'efforcer de rendre la constance de plus en plus rationnelle, de plus en plus unifiée et transparente pour la pensée et pour cela ramener autant que possible le réel à l'intelligible.

§ 44. — L'idéal de l'assimilation, sous son triple aspect, résout le problème du critère de la vérité. Il détermine d'une manière générale la nature de la « raison constituante » et explique par là les transformations de la « raison constituée » et de la réalité. Il définit la vérité non pas par rapport au réel et du point de vue statique, mais par rapport à l'idéal et du point de vue dynamique. En faisant appel à la raison, il restitue à la vérité son caractère rationnel et démonstratif et, en s'appuyant sur le postulat de l'identité fondamentale des esprits il mesure la valeur d'une vérité par le degré de la puissance qu'elle manifeste à « se communiquer sans séduction ni contrainte ».

CHAPITRE V

CONSÉQUENCES THÉORIQUES.

§ 51. — Toute connaissance suppose deux termes corrélatifs : sujet pensant et objet pensé. La vérité participe à ce dualisme. D'une part elle se rapporte à un certain « objet » donné, ou construit par l'esprit ; d'autre part elle exprime l'attitude du sujet pensant vis à vis de cet objet. De là sa double face : logique et psychologique.

§ 511. — Occupons-nous d'abord de la première.

La tendance spontanée de l'esprit exige que l'objet soit donné indépendamment du libre arbitre du sujet connaissant.

§ 511. 1. — La théorie de la vérité « copie » exprime parfaitement cette tendance. Avec une foi naïve elle suppose d'une part le monde extérieur comme donné tout fait ; de l'autre la pensée qui doit le copier. Elle apparaît dès le réveil de la pensée et sous les différents aspects elle traverse des siècles pour dominer encore aujourd'hui le sens commun et pour trouver pas mal de partisans parmi les savants et même quelquefois parmi les philosophes. Pourtant elle implique des difficultés insurmontables. Comment la *pensée* pourrait-elle « copier » la *réalité* ? La représentation d'un arbre n'est pas un arbre réel. Descartes en termes énergiques affirme la dualité entre les substances : étendue et pensée, et pour résoudre la diffi-

culté que ce dualisme entraîne dans la théorie de la connaissance il fait appel à la véracité divine. La théorie des « causes occasionnelles » de ses successeurs ne résout pas la difficulté non plus.

§ 511. 2. — D'autre part, dans une époque plus récente, les études épistémologiques ont démontré que nous ne « copions » pas le monde, mais que nous le « construisons ». Descartes lui-même, en professant la théorie mécanique, en demandant qu'on procède par une combinaison graduelle d'éléments simples, construit, sans s'en apercevoir, le monde extérieur. Cette « construction » a aussi pour but de satisfaire une autre tendance de l'esprit, à savoir la tendance vers l'homogène le permanent et l'identique. En effet, la diversité et le changement continu des données sensibles embarrassaient les esprits depuis l'antiquité. La théorie d'Héraclite, d'après laquelle « tout s'écoule » prépare le scepticisme grec qui est basé justement sur la constatation de la relativité des sensations. C'est pour remédier à cet état des choses que Platon déclare le monde sensible illusoire et fonde la réalité sur les « Idées » éternelles et immuables qui seules peuvent offrir un « objet » digne de connaître. Ainsi dès l'antiquité apparaît une autre conception qui pose comme objet de la vérité non le monde extérieur, mais les essences intelligibles de l'esprit. Platon croit à l'existence réelle, presque matérielle des : « Idées ». L'école intellectualiste leur attribue une existence purement idéale, mais seule réelle, car l'existence matérielle, suivant eux, n'est qu'illusoire ou tout au plus dérivée.

Ainsi se produit ce fait curieux : les difficultés d'accorder la pensée avec le monde extérieur conduisent au dédoublement de la pensée elle-même ; objectivée et éternisée, elle devient

son propre objet. Mais ce monisme dans la théorie de la connaissance implique, lui aussi, des difficultés. Au point de vue des exigences logiques il est parfait, mais il ne concorde pas avec les faits. L'esprit ne peut pas se suffire à lui seul. Ses constructions les plus idéales enferment en dernière analyse un élément existentiel donné, incompréhensible en soi (§ 121. 1), son activité ne peut se déployer que sous l'influence de motifs d'ordre psychologique, par conséquent, extra-logiques (§121.3) même aucune affirmation ne peut avoir lieu sans l'intervention de la volonté du sujet pensant (§ 121. 34), ses lois enfin sont indéterminables dans leur pureté logique, par suite, elles se transforment avec le développement de l'intelligence, elles changent relativement au point de vue des considérations qu'on adopte (§ 2). Ainsi l'« objet » de la connaissance qu'offre l'intellectualisme sous la forme : soit des essences intelligibles, soit des lois de la pensée qui déterminent le réel, ne présente pas cette immobilité et cette indépendance vis à vis du sujet, qu'exige l'esprit. Dès que la relativité de l'« objet » de la vérité est mise en pleine lumière, le scepticisme apparaît aussitôt. Cela concerne aussi bien la « vérité copie » que la « vérité code »

§ 511. 3. — Dans l'époque moderne les écoles anti-intellectualistes, dont le Pragmatisme est la plus importante, après avoir constaté la faillite de vieux critères, proposent « le succès » pour les remplacer. Mais ce prétendu critère n'apporte aucune satisfaction aux besoins intellectuels. Il est d'une relativité extrême et n'offre aucun « objet » à la connaissance. Il contrarie par conséquent, les tendances essentielles de l'esprit qui ont fait naître les deux critères mentionnés plus haut. De plus, et c'est fort instructif, le critère pragmatique ne se suffit pas à lui-même ; il a besoin d'un fondement qui le garantisse et il le trouve en faisant appel à l'accord des esprits

entre eux, c'est à dire, au critère de la « vérité assimilation » (§ 32). On peut donc sans crupules éliminer « le succès » du nombre des critères acceptables. (1)

§ 511. 4. — La vérité « assimilation » apparaît comme synthèse des deux autres vérités, tout en s'efforçant de remédier aux difficultés qu'elles impliquent. Avec la vérité « copie » elle admet la nécessité du « donné », ainsi elle se rend compte de son caractère « irrationnel ». Avec la « vérité code » elle reconnaît le rôle créateur de l'activité de l'esprit, mais elle repousse la conception de la création absolue, pour ainsi dire « ex nihilo » des essences intelligibles. L'activité de l'esprit consiste dans la rationalisation du donné intelligible. Le progrès de la connaissance est relatif au progrès de l'assimilation sous ces trois aspects (2), ainsi cette dernière devient le critère de la vérité. L'objet de celle-ci est, par conséquent, la connaissance idéale acceptée en droit, par toute pensée normale à une étape déterminée de la pensée. Cet objet, œuvre de l'esprit humain en général, se présente comme donné à l'esprit individuel et s'oppose à lui comme l'objet au sujet de la connaissance. De plus, il est conçu comme permanent et immuable suivant les exigences de la raison. Ainsi, en ce sens, on peut maintenir la formule primitive que la vérité est la copie de ce qui est donné indépendamment du sujet pensant, c'est à dire qu'elle consiste dans « l'accord de la pensée avec son objet ». Comme cet objet est la création de l'esprit, on peut dire aussi, suivant la formule des intellectualistes, mais sans croire en épuiser ainsi l'essence, qu'elle consiste dans « l'accord de la pensée avec elle-même ».

(1) Je n'ai nullement l'intention de nier par là les mérites du Pragmatisme. Il a été fort utile dans la théorie de la connaissance, en démontrant le rôle des éléments psychologiques dans la formation de l'objet de la vérité et en attirant ainsi l'attention sur l'insuffisance de l'intellectualisme.

(2) « L'assimilation entre les choses, l'assimilation entre les esprits, l'assimilation entre les choses et les esprits ».

§ 511. 5. — Les mêmes tendances de l'esprit, à savoir : l'opposition entre le sujet et l'objet, la permanence de celui-ci et son indépendance par rapport à celui-là, se manifestent donc dans tous les trois critères... Ces conditions une fois respectées, la connaissance peut être envisagée comme le but en soi et la formule « connaître pour connaître » se trouve légitimée. En effet, si l'on admet l'existence d'un objet pensé donné indépendamment du libre arbitre du sujet pensant ; la connaissance de cet objet a sa raison d'être en elle-même. Ce qui est reconnu même par les partisans du Pragmatisme. M. Bergson, par exemple, tout en professant une théorie d'utilitarisme intellectuel, s'efforce de démontrer l'existence d'une réalité intuitivement connue bien que celle-ci ne serve à rien dans la vie ; mais il la considère cependant comme absolument vraie. De même M. Le Roy s'écrie : « Ne pense-t-on que pour agir ? Assurément non ; et au besoin je réclamerais autant que personne pour la spéculation désintéressée, pour la connaissance pure. Je dirai volontiers avec M. Bergson qu'on peut et qu'il faut s'habituer à penser l'Etre directement, pour lui-même et non pour nous ; qu'on peut et qu'il faut tâcher de voir pour voir, et non plus de voir pour agir et utiliser. Cet effort de désintéressement, c'est la tâche même de la philosophie » (1).

§ 511. 6. — La différence essentielle entre les trois critères en question, consiste en ceci que la vérité « assimilation » considère son objet comme virtuel, toujours en voie de formation, n'atteignant jamais une réalisation complète ; tandis que la « vérité copie » et la « vérité code » le posent comme existant en fait. De là, la faiblesse de ces deux dernières conceptions. En effet un critère ne peut être considéré que comme

(1) Discussion sur *La sinification du Pragmatisme*, Bulletin de la société française de philosophie 1908, p. 274

une norme, dont l'application parfaite n'est exigée qu'en droit et peut souvent manquer en fait. Autrement il est une source de scepticisme, car il est fort aisé de démontrer qu'il n'est pas toujours réalisé. Envisagé du point de vue statistique il rend inexplicable la succession des théories différentes et, par conséquent, le progrès de la connaissance. C'est pour cela qu'il fallait ajouter à la « vérité code » le postulat, d'après lequel la nature de l'esprit se dévoile petit à petit et non d'un seul coup ; de même à la vérité « copie » le postulat suivant lequel la réalité ne se découvre que par degrés, à mesure que l'esprit, considéré comme instrument de la connaissance, se perfectionne. Mais alors on a transformé les critères, l'un et l'autre, de statique en dynamique.

Non seulement au point de vue logique, mais encore au point de vue moral, la vérité statique se montre insuffisante. Elle donne illusion, une fois acquise, d'avoir atteint l'achèvement complet et prive ainsi du stimulant des recherches ultérieures. En plus, en admettant une norme à laquelle il serait possible de se conformer intégralement, on limiterait le champ de la connaissance, tandis que le besoin de connaître restera toujours inépuisable, et on pourrait prévoir alors qu'il arrive plus tôt ou plus tard, un moment, infiniment tragique, où il ne resterait plus rien à connaître. L'idéal de l'assimilation offre une norme dont l'application absolue reste inaccessible, mais justement en cela consiste sa supériorité. Il empêche alors de tirer des conclusions sceptiques des imperfections que toute vérité réalisée implique nécessairement (§ 431), car il exige qu'on s'efforce toujours de dépasser la connaissance acquise, de la porter à un degré plus élevé de rationalité. De plus il présente un champ de recherches unépuisables, infini, à l'esprit passionné de connaître et réalise ainsi la condition

nécessaire du progrès, de la perfection et de l'existence même de la vie intellectuelle, car comme le remarque M. Croce : « Quand on sait sans plus rien pouvoir apprendre, quand on est instruit sans possibilité de pouvoir mieux s'instruire, la vie s'arrête ; elle ne s'appelle plus la vie, mais la mort ». (1)

§ 512. — Passons maintenant aux considérations sur le sujet pensant.

Quelle doit être son attitude par rapport à l'objet pensé ?

La théorie de la « vérité copie » exige qu'il le reflète passivement. Mais cette exigence n'est plus acceptable dès que le rôle de l'activité créatrice de l'esprit est démontré. Ou plutôt elle se transforme : elle devient l'obligation d'une part, de ne rien introduire dans la pensée qui ne soit qu'individuel, et de l'autre de tenir compte de tout acquis dont est composé déjà le savoir impersonnel.

La théorie de la « vérité code » demande que, dans l'acceptation du vrai, le sujet pensant n'obéisse qu'aux besoins intellectuels. Elle néglige ainsi les influences des motifs psychologiques dans la construction de l'objet de la connaissance. Mais d'autre part, elle écarte la croyance arbitraire et affirme énergiquement l'existence d'une finalité propre de l'esprit, ce qui est légitime. La théorie de la « vérité assimilation » se rend compte que l'esprit à l'état « pur » n'existe pas. Elle distingue le sujet pensant considéré en fait et en droit. Le sujet pensant, en fait, c'est l'individu dont la réflexion est influencée par les motifs extra-logiques, qui tendent à différencier les individus, le sujet pensant, en droit, c'est l'esprit en général, commun à tous les penseurs.

§ 512. 1. — L'objet de la connaissance, l'œuvre commune

(1) B. Croce, *Critique de moi-même*, Revue de Métaphysique, 1919.

des esprits, se présente à un sujet individuel comme un donné, par rapport auquel il s'attribue le droit de l'accepter ou de le nier. Pour qu'une vérité soit reconnue comme telle par le sujet, il faut qu'elle satisfasse ses besoins logiques et ses exigences psychologiques et morales. Les premiers lui sont communs avec les autres esprits, les secondes sont propres à lui seul. Il y a donc une opposition singulière entre le fondement logique qui est universel et le fondement psychologique qui est individuel.

Faut-il donc sacrifier l'un à l'autre ?

Le critère de l'assimilation semble l'exiger impérieusement. Pourtant, il faut faire des réserves. D'abord, en fait ce ne serait pas toujours possible ; ensuite, en droit, ce ne serait pas toujours désirable. En effet, comme d'une part aucune vérité réalisée n'est parfaitement rationnelle, comme d'autre part, aucun sujet n'est un « intellect pur », il est impossible, par conséquent, d'éliminer de l'adhésion à la vérité les motifs d'ordre extra-logique.

Le fondement psychologique de la vérité repose sur une « vision » *sui generis* d'une certaine réalité, formée sous l'influence des tendances et des aspirations impérieuses qui poussent à poser tels postulats, à accepter tels axiomes, à choisir tels faits. Sous ces éléments psychologiques la vérité serait sans force, sans vie, sans efficacité. Il est vrai que les motifs psychologiques étant, par leur nature même, individuels, sont la source inépuisable de différenciation, mais ils sont aussi la source de l'invention et par là du progrès de la connaissance. M. Le Roy (1) et M. Paulhan (2) y ont insisté. Pourtant il faut

(1) Ed. Le Roy, *La logique de l'invention* Revue de Métaphysique 1905.

(2) Fr. Paulhan, *La logique de la contradiction*.

remarquer qu'une intuition, en tant qu'elle demeure dans ce monde obscur, simplement « senti et vécu », ne peut prétendre à être vraie. Pour qu'elle la devienne, il faut qu'elle soit rationalisée, il faut qu'elle puisse être communiquée et acceptée par les autres esprits. Par conséquent, un travail de transformation et de reconstruction intellectuelle doit la suivre nécessairement. Et ce n'est que lorsque ce travail est terminé, qu'on peut seulement parler de l'invention et de ses effets sur la connaissance. Le passage de l'intuition à l'invention et à la vérité c'est le passage de l'individuel au rationnel, de l'hétérogène à l'homogène. Ainsi l'intuition psychologique est précieuse en tant qu'elle fournit la matière toujours nouvelle, destinée à être uniformisée. Elle enrichit et élargit par là le domaine de l'assimilation. En effet, plus la matière est riche, plus la connaissance tient compte des théories différentes, mais logiquement possibles, d'autant plus la vérité est large, moins partielle et capable de satisfaire un plus grand nombre de sujet pensants, et, par conséquent d'autant plus elle s'approche de l'idéal définitif : l'assimilation complète.

Il n'est donc pas désirable de faire abstraction des motifs psychologiques et individualistes dans la poursuite de la vérité. Ce serait réduire la connaissance au domaine du déjà acquis, limiter son progrès, l'appauvrir. Mais d'autre part il ne faut pas non plus s'attacher trop aux motifs psychologiques. Malgré que la richesse et la variété de la « matière » soit fort précieuse pour la connaissance, elle n'est pas la fin en soi, mais, au contraire, elle n'a des raisons d'être que par elle-même pour l'assimilation future.

§ 512. 11. — On peut distinguer deux types intellectuels caractérisés par la prédominance d'une activité de l'esprit, l'une créatrice des vérités nouvelles, l'autre assimilatrice des

vérités acquises. L'un est dogmatique et le plus souvent simpliste, sa « vision » est d'habitude rigoureuse et nette, mais une fois arrivé à une rationalisation suffisante de celle-ci au moins pour lui, il s'y attache avec obstination, refuse, non seulement de reconnaître la justesse, mais même le droit à l'existence des « visions » des autres. Son erreur consiste en ceci qu'il admet comme seul possibles les postulats et les axiomes qu'il a choisis lui-même, poussé par ses motifs individuels. Le rôle de ce type n'est pas sans une grande valeur pour la connaissance. Le plus souvent il est créateur des vérités nouvelles. Son défaut, c'est qu'étant trop exclusif, il s'oppose à l'assimilation des esprits.

L'autre type pêche par l'excès contraire, en reconnaissant la légitimité de tous les postulats et de tous les faits, il n'ose en choisir aucun ; il adopte vis à vis de la connaissance une attitude relativiste et hypothétique : « si tels axiomes sont admis, telles prémisses posées il en résulterait telle conséquence » ; il contemple l'enchaînement des idées, se plaît dans leur harmonie, mais n'arrive à affirmer aucune, à l'accepter, à s'y rattacher de préférence aux autres. Il pêche ainsi par excès de l'intellectualisme à défaut du « psychologisme ». Son rôle est surtout assimilateur, car dépourvu de la passion d'une « vision » personnelle, il lui est plus aisé d'entrer dans la pensée de ceux qu'il lit et avec qui il discute, puis de se placer au-dessus de tous les systèmes, de saisir et d'écarter des éléments individualistes, irréductibles qui s'y sont glissés, de remédier à une opposition apparente des doctrines en creusant leurs idées plus profondément et en les réunissant en une synthèse supérieure.

Evidemment le type idéal serait celui qui réunirait harmonieusement les qualités des deux types opposés, qui par une

vision personnelle et originale, atteindrait la vérité permettant de réunir dans une synthèse plus profonde les idées précédemment divergentes. Tel est d'habitude le rôle des hommes de génie qui arrivent, après une époque riche en apparition des idées nouvelles mais disparates, pour les unir dans un système puissant. Telle a été par exemple, dans l'antiquité, l'œuvre d'Aristote ; dans l'époque moderne, celle de Kant.

§ 512. 2. — La multiplicité des sujets pensants, les deux qualités opposées qui les caractérisent : la création des vérités nouvelles et l'assimilation des vérités acquises — sont des conditions nécessaires du développement normal de la connaissance. En effet, s'il n'y avait pas des différences entre les sujets pensants, si chacun d'eux réalisait l'esprit « pur », alors l'objet idéal qui est la création de cet esprit idéal se confondrait avec lui, et l'opposition entre le sujet et l'objet s'évanouirait, et avec elle la connaissance elle-même. Si, d'autre part, les esprits individuels ne déployaient qu'une activité assimilatrice et point cette activité créatrice des vérités, alors le savoir donné s'uniformiserait petit à petit, et, après avoir atteint le maximum d'homogénéité, se fixerait définitivement, comme le rêvait Auguste Comte ; dans ce cas là, l'activité intellectuelle créatrice, n'ayant plus à quoi s'appliquer, s'arrêterait elle aussi. Ainsi la possibilité du progrès de la connaissance implique une antinomie étrange entre ses conditions de son existence en fait et en droit. Au point de vue du fait, nous voyons, d'une part, qu'il doit y avoir opposition entre l'objet pensé et le sujet pensant ; et, de l'autre, présence inévitable d'éléments irrationnels dans la constitution du premier, — et de motifs psychologiques dans l'activité du second. Au point de vue du droit, nous reconnaissons la tendance vers l'identité complète, c'est-à-dire, vers la destruction des conditions de la possibilité de la connaissance.

Ressort-il de cette antinomie qu'il faille adopter un seul de ces deux points de vue opposés et rejeter l'autre ? S'il en était ainsi, il faudrait choisir nécessairement le point de vue de fait, car le point de vue de droit ne pourrait se maintenir tout seul. En effet, la vérité idéale, que prescrit ce dernier, n'est pas réalisée et ne le pourra être jamais ; même si on l'accepte comme idée directrice on est forcé toujours de céder quelque chose aux conditions de fait. D'autre part, si l'on se rattacheit uniquement à la constatation de ce qui est, l'idée de vérité s'évanouirait. Toutes les écoles anti-intellectuelles et sceptiques proviennent de l'acceptation de cette attitude. En fait il y a autant de vérités que d'individus, par conséquent des milliers et des milliers de vérités les plus différentes et les plus opposées, et alors l'idée même de vérité perd tout sens et toute valeur.

En droit, il n'y a qu'une *seule vérité*, ce qui accorderait aussi bien le réaliste, que l'intellectualiste, de même que le partisan de l'assimilation. Seulement les deux premiers se trompent, en prétendant que cette unique vérité existe actuellement, le troisième voit en elle un idéal inaccessible, mais qu'il est obligatoire de viser.

§ 52. — Des pages précédentes il ressort qu'il n'y a que trois critères de vérité. Chacun de ces critères repose sur un postulat distinct : postulat d'existence indépendante du monde extérieur, postulat de la possibilité d'une détermination définitive de la « raison constituée » valable une fois pour toutes, postulat de l'identité fondamentale des esprits construisant le vrai.

Ces trois critères sont dans un curieux rapport entre eux. Tous les trois ont joui successivement, dans le courant des siècles, d'une autorité suprême, et la pensée humaine, en les

acceptant l'un après l'autre, semble justifier la théorie de Hegel sur le mouvement de l'esprit qui passe de la thèse à l'anti-thèse pour les unir dans une synthèse. En effet, la rapport entre le sujet et l'objet et de celle entre le fait et le droit se soumet à cette interprétation. Du point de vue de la première opposition le postulat de la « vérité copie » est destiné à fournir des bases à l'objet qui primitivement seul préoccupe l'intelligence. Ensuite, on passe à la réflexion sur le « sujet » et le second postulat est appelé pour le fonder; en fin le troisième rend possible la synthèse du sujet et de l'objet. Du point de vue de l'opposition entre le fait et le droit, le premier de ces trois postulats pose le réel seul; mais, comme la réalité primitive est inintelligible, il fait appel, sans même s'en rendre compte, à une réalité déjà construite et, par conséquent, rationalisée; le second admet uniquement l'intelligibilité pure, mais il la considère comme donnée en fait; le troisième, enfin, distingue ces deux éléments: réel et idéal, et il accepte leur opposition comme une condition nécessaire de la connaissance. En d'autres termes, le premier des trois critères fait appel au réel idéalisé; le second, au contraire, à l'idéal réalisé, et le troisième sépare le réel de l'idéal en soumettant le premier au second dans une conception normative et mobile de la vérité.

§ 53. — Ainsi ce double cycle est fermé. Mais on peut toujours se demander: est-ce le seul cycle possible? Tout postulat en tant que tel, même le mieux prouvé par ses conséquences, n'enferme rien d'absolument obligatoire, et peut être remplacé par un autre. Tout système repose sur des postulates, et aucun, par conséquent, ne peut prétendre à être seul possible.

Peut-on donc soutenir que l'assimilation est le terme définitif du critérium? L'affirmer ce serait commettre l'erreur

habituelle des dogmatiques et contrarier l'idée du progrès et de transformation incessante des doctrines. Mais dans l'état actuel de la connaissance il est impossible d'établir un critère plus satisfaisant, et, par conséquent, sans prétendre qu'il soit absolu, on peut soutenir qu'il est suffisant pour déterminer la vérité et préserver de scepticisme.

CHAPITRE VI.

CONSÉQUENCES PRATIQUES.

§ 6. — La solution du problème du vrai entraîne une solution analogue des problèmes du beau et du bien. Cette parenté s'explique par le fait que la logique, l'esthétique et la morale, considérées comme sciences normatives, présentent un parallélisme formel frappant (1). S'il n'arrive pas toujours que les problèmes du vrai, du beau et du bien soient résolus d'une façon analogue chez le même penseur, c'est parce qu'on atteint rarement l'harmonie complète entre les différents domaines, de la pensée, mais néanmoins il existe entre ces trois problèmes un lien logique nécessaire. Leur solution positive exige qu'on admette une norme qui dépasse la pensée actuelle et individuelle, la domine et la juge. En ce sens, même la théorie réaliste de la « vérité copie » peut être considérée comme normative. En effet, en admettant d'une part une réalité donnée toute faite, et de l'autre la représentation distincte de cette réalité extérieure, elle exige que la pensée pour atteindre le vrai se soumette à ce qui est donné. La vérité pour être telle *doit* copier la nature.

Une attitude analogue se rencontre dans l'esthétique et dans la morale ; elle consiste dans le respect de la réalité et dans l'exigence de l'imiter dans les œuvres artistiques ou d'y

(1) Cf. A Lalande *Du Parallélisme formel des Sciences normatives*, Revue Mét., 1911.

conformer les actions. L'art grec, par exemple, avec sa poésie épique et sa sculpture reproduisant surtout la beauté du corps humain, l'exprime tout naturellement. Cette attitude réaliste ne se borne pas seulement à l'antiquité, elle réapparaît avec la Renaissance et dans la littérature française, par exemple, elle trouve une première application chez les classiques et se manifeste sous une autre forme dans le Naturalisme de la seconde moitié du XIX^e siècle.

De même dans la morale, on part de la constatation d'une tendance, par exemple, la tendance vers le bonheur et on l'érige en principe des actions. La conception de la morale fondée sur la recherche du bonheur caractérise les penseurs de l'antiquité. Le même esprit réaliste se retrouve aussi dans l'époque moderne, par exemple, chez certains sociologues qui veulent baser la morale sur la science des mœurs. Leurs efforts sont d'autant plus caractéristiques qu'ils se recrutent parmi les partisans du positivisme, la doctrine défendant si sévèrement toute tentative de dépasser ce qui est donné.

La théorie rationaliste de la « vérité copie » présente les mêmes difficultés dans le domaine de la morale que dans le domaine de la connaissance. En se plaçant d'emblée dans l'absolu, en identifiant la volonté avec le bien comme la pensée avec l'être, elle rend impossible toute conception normative. Dès lors l'existence du mal de même que de l'erreur devient complètement inexplicable. Le système de Spinoza en peut servir d'exemple éminent.

La théorie de la « vérité code » transporte le point d'appui de la considération des êtres à celle des lois. Dans l'esthétique et dans la morale on cherche à atteindre le beau et le bien, de même que dans la connaissance, le vrai, par la soumission aux lois reconnues comme infaillibles.

Dans l'art cette tendance apparaît à l'époque de la Renaissance, elle trouve son expression éminente dans la *Poétique* de Scaliger. Elle consiste dans les efforts pour déterminer des formules et des règles dont l'observation est considérée comme nécessaire pour produire des œuvres d'art.

De même on estime comme moraux les actes conformes aux lois morales. Celles-ci peuvent être considérées comme établies soit par un Dieu (la morale chrétienne), soit par la raison pratique se retrouvant dans chaque personne humaine (la morale de Kant).

Cette conception législative présente dans les trois sciences normatives une difficulté analogue, à savoir, comment déterminer d'une manière définitive les lois absolues ? Les lois de la pensée, ne peuvent être définies que par rapport à la « raison constituée » qui elle-même est relative aux époques et aux pays (chapitre II). Les canons esthétiques ont été déterminé relativement aux œuvres antiques, mais le Romantisme a démenti leur prétention à une valeur absolu. Les lois morales reposent sur des conceptions métaphysiques ou religieuses qui ne peuvent être démontrées et par conséquent, ne peuvent être obligatoires pour tout le monde.

De même que dans la logique, dans les deux autres sciences normatives les critères classiques se montrent insuffisants, quoique dans les époques et dans les circonstances où ils ont apparu ils aient rendu des services indéniables. Leur défaut, c'est d'être fondés sur la constatation de ce qui *est* soit comme l'être ou le contenu, soit comme la forme ou la loi. La norme qui prescrit de se conformer seulement à ce qui est donné, entrave le progrès, empêche d'apparaître les conceptions nouvelles et finalement se montre toujours insuffisante.

Le critère pragmatique est incapable de remplacer les

critères classiques, car il cherche la norme en dehors du domaine de ces trois sciences normatives. Il est vrai, que l'art et la morale ne sont pas le plus souvent sans une certaine utilité pour l'homme, mais cette utilité n'est que la conséquence qui en découle mais point le principe directeur qui les anime. Ils ont leur but en eux-mêmes, qui consiste dans la satisfaction des besoins esthétiques et moraux aussi bien que logiques ; mais ce sont justement ces besoins, que le Pragmatisme nie ou subordonne aux exigences de la vie biologique (ch. III).

Si l'on ne doit pas refuser aux conceptions nouvelles, la possibilité d'apparaître, il est cependant nécessaire de le déterminer pour ne pas s'égarer, pour pouvoir distinguer le beau du laid, le bon du mauvais, de même que le vrai de l'erreur. Il semble que dans l'état actuel de la connaissance il ne peut y être appliqué d'autre norme que celle de la convergence libre et désintéressée des jugements des hommes compétents, convergence qui se produit par l'exclusion des opinions individuelles et incompatibles.

Quant à l'art, il est vrai, que beaucoup d'artistes protesteraient énergiquement. C'est sans doute parce qu'ils confondent l'individualisme avec le « personnalisme » (§ 421.2) ; c'est parce qu'ils se rendent compte que la production artistique plonge ses racines dans les sentiments les plus intimes de l'homme ; mais ils oublient qu'elle s'adresse aux autres et ne peut être reconnue qu'autant qu'elle réussit à les émouvoir. Ils ne tiennent pas compte non plus de ce fait que dans la contemplation artistique de même que dans la contemplation scientifique l'individu s'oublie, s'efface devant l'objet contemplé, comme l'a remarqué Schopenhauer. Tous les artistes croient à la valeur objective des chefs-d'œuvres de l'art. Et

comment déterminer cette valeur, sinon par la convergence des opinions des hommes compétents ?

Le même problème se pose pour la morale. Elle n'est pas simplement relative à l'époque et aux institutions, comme le veulent les partisans de la « science des mœurs », mais elle enferme un caractère propre qui la définit et permet toujours de reconnaître les actes moraux, malgré la diversité extrême des formes qu'ils revêtent dans le temps et dans l'espace. « Un même art, dit M. Lalande, qualifié crime dans l'Inde, sera peut-être recommandable en Grèce ; mais un coquin de l'antiquité le serait encore de nos jours, comme Aristide serait juste avec d'autres actes pour manifester sa justice » (1). Un acte moral est celui qui subordonne l'intérêt individuel à l'intérêt objectif, il ne peut donc être déterminé que par l'idéal de l'assimilation.

§ 61. — Les cadres du présent travail ne permettent pas d'exposer ces problèmes avec plus de détails, je me borne donc à le remarquer en passant, pour justifier l'application de l'idéal de l'assimilation à quelques problèmes que soulève l'heure présente.

La guerre et les changements politiques qui en résultaient ont éveillé l'espoir et provoqué les revendications d'indépendance de tous les peuples grands ou petits, soumis au gouvernement d'autres Etats. Ce mouvement séparatiste et patriotique semble entraîner comme conséquence la différenciation entre les peuples. Doit-on donc considérer que ceux qui travaillent en ce sens sont dans le faux ?

D'autre part, les troubles économiques causés par la guerre ont excités le mouvement ouvrier des revendications sociales. Celui-ci en se plaçant au point de vue international, en exi-

(1) *La dissolution*, p. 464.

geant l'égalisation de droit de la vie, semble servir la cause de l'assimilation. Sa doctrine est-elle donc vraie ?

Un autre problème qui se rattache aux deux premier , né aussi depuis assez longtemps, mais rendu plus vivant par les événements des années dernières, c'est le problème des droits de la personne humaine. Est-elle la fin en soi, ou bien un moyen pour atteindre un but poursuivi par l'Etat, une classe sociale, ou un groupe quelconque ?

Examinons ces trois problèmes du point de vue de l'idéal de l'assimilation. Commençons par le dernier.

§ 611. — Le scepticisme est assez répandu à notre époque. Il est dû à la faillite de la vérité « copie » et de la « vérité code » qui pendant des siècles semblaient seules pouvoir garantir l'objectivité de la vérité. Il pénètre même les grandes masse. qui ne s'occupent pas de spéculations scientifiques ou philosophiques, mais en subissent les conséquences. Si la vérité n'existe pas, si c'est l'homme (individuel) « qui est la mesure des choses », alors pourquoi sacrifier si peu que ce soit des intérêts égoïstes, du moment que l'« enfer » où les méchants seraient punis n'existe pas non plus ? L'égoïsme individualiste semble donc être complètement justifié. Mais d'autre part le bien être de l'individu n'est garanti que par la société. A cette vérité s'attachent tous ceux, chez qui la tendance altruiste est assez forte et qui ne peuvent être satisfaits de l'étroitesse de l'égoïsme.. Ils professent alors les doctrines subordonnant l'individu à la société. C'est ainsi que l'école sociologique met dans l'âme collective et dans sa volonté la source de toutes les règles morales, et que M. Belot tout en voulant éviter de réaliser ainsi l'Etre social, n'en fonde pas moins les valeurs sur ce fait que la société est la condition nécessaire de

toute action individuelle efficace. De ces deux courants opposés, naît une confusion complète dans les esprits peu critiques. Il n'est pas rare de rencontrer des gens qui prétendent être à la fois individualistes et socialistes et même communistes ! — Le problème est insoluble sans admettre le postulat de la théorie de l'assimilation, à savoir l'identité normative fondamentale des être humains. C'est justement cette « identité » qui constitue « la personne morale » et la distingue de l'individu. Tandis que celui-ci doit être considéré comme le moyen, celle-là est la fin. La difficulté consiste à déterminer cette « personne morale » ; elle ne se rencontre pas à l'état pur comme « identité parfaite », elle est toujours voilée par de traits particuliers, car elle est inséparable de l'organisme individuel (§ 21). En pratique il n'y a pas d'autre moyen de la définir, que par l'idéal que l'homme conçoit comme son but et qu'il tend à réaliser. Il est évident que cet idéal ne peut pas être d'un caractère égoïste, car il exprimera l'individu et non « la personnalité » qui par sa définition même, a pour contenu essentiel des tendance assimilatrices (§ 421). Il est vrai, que ces idéaux peuvent être fort différents selon les personnes. Mais hâtons nous d'ajouter qu'aucun idéal ne doit être réalisé par force ou par ruse, aucun ne doit être agressif par rapport aux autres, ne fût-ce que pour cette simple raison qu'aucun ne peut prétendre légitimement être absolu. Il peut être considéré comme tel par ses adeptes, mais ce n'est qu'en vertu de leur foi ; son caractère absolu ne pourrait être démontré d'une manière satisfaisante pour tous. Au contraire, si l'on suppose qu'il puisse l'être, alors il serait accepté de bonne volonté par tout le monde et on n'aurait pas besoin de recourir à la violence pour l'imposer. Il n'y a donc qu'un seul moyen équitable de propager l'idéal qu'on professe, c'est la persuasion. Mais alors on fait

appel aux raisonnements et aux sentiments communs. Il s'ensuit, par conséquent, que les traits exclusivement individuels ne trouvent pas d'échos et finissent par disparaître petit à petit par le contact avec d'autres mentalités et d'autres idéaux. La valeur de ces idéaux est certainement fort différente, mais il faut respecter tout idéal, même le plus modeste, parce qu'il est l'expression de la « personnalité morale » et renferme ne fût-ce qu'en germe, le principe d'une assimilation plus complète. « Personne ne connaît toutes les formes de l'idéal. Personne ne devrait se permettre de les apprécier à la légère. La prétention de chacun à dogmatiser sur l'idéal des autres est la cause du plus grand nombre de nos injustices et de nos cruautés et le trait de la nature humaine le plus propre à faire pleurer les anges » (1) Ainsi dans aucun cas la personne humaine ne doit être sacrifiée ni à l'Etat, ni aux autres personnes mêmes supérieures. D'ailleurs, les vraies « personnalités morales » par hypothèse même, s'assimilent et ne se détruisent pas. On n'a pas le droit non plus de renoncer soi-même à poursuivre son idéal pour des raisons quelles qu'elles soient, même plausibles, par exemple, de peur d'accentuer les divergences et de provoquer des conflits dans son entourage. Un pareil sacrifice est toujours infécond et provient plutôt de la faiblesse que de la force. Le respect dû à l'idéal implique le devoir de résister à la violence de quelque nature qu'elle soit. Il faut résister toujours, même sans aucune chance de réussite ne fût-ce que pour manifester l'opposition de « ce qui doit être » à « ce qui est ». Il est vrai que souvent quand les forces sont inégales, la lutte prend une issue tragique et le mal triomphant ne semble qu'augmenter la vigueur conquérante. Mais jamais le sacri-

(1) W. James. *Ce qui confère à la vie une valeur*.

fice ne reste sans conséquences morales : il agit comme exemple, en exaltant l'imagination et les sentiments, il entretient le feu sacré de révolte contre le mal. A l'appui de cette vérité, l'histoire ne manque pas d'exemples. Il suffit de mentionner seulement les résurrections polonaises. Elles éclataient presque à chaque occasion, finissaient toujours tragiquement et amenaient en conséquences une oppression encore plus acharnée. Et pourtant ces sacrifices n'étaient pas vains : ils s'opposaient à ce que le peuple se résignât à son triste sort, ils entretenaient le sentiment patriotique et alimentaient la haine contre l'opresseur. Finalement ils ont contribué à ce que le peuple après un siècle et demi d'esclavage, divisé entre trois empires, n'a pas perdu conscience de son unité nationale ; et quand le moment favorable est venu il a affirmé, avec toute l'énergie sa volonté, son droit de vivre uni et indépendant.

Remarquons que seule la morale basée sur la théorie de l'assimilation rend compte du sacrifice volontaire. Celui-ci embarrasse fort la morale en tant qu'application de la « science des mœurs », car il n'est relatif à aucune institution, ni ne peut être déduit d'aucune précepte qui devrait obliger tout le monde. M. Gourd (1) le classe dans le domaine de l'« incoordonable », c'est-à-dire en dehors de recherches rationnelles. La morale d'assimilation voit dans le sacrifice la manifestation la plus élevée de la personnalité humaine qui offre en holocauste à son idéal, même la base de son existence, la vie de l'organisme à laquelle elle est liée. La « personnalité » alors est comparable à cette plante qui, suivant l'expression de Guyau (2) : « ne peut pas s'empêcher de fleurir ; quelque fois fleurir pour elle, c'est mourir ; n'importe, la sève monte toujours ».

(1) *La philosophie de la religion.*

(2) *La morale sans obligation ni sanction*, t. I, p. 107.

§ 612. Passons maintenant à l'examen du second problème, celui du patriotisme. Il présente une certaine analogie avec le précédent.

L'idéal de l'assimilation c'est de dissoudre toutes les différences, donc bien entendu celles mêmes qui opposent les nations. Le patriotisme est-il donc condamnable au point de vue de cet idéal ? Oui, s'il sert à augmenter les divergences entre les peuples ; non, s'il sert à les diminuer. Mais le patriotisme qui tend à l'effacement des différences nationales semble être un paradoxe. Pourtant il ne l'est point. L'assimilation entre les hommes ne peut avoir lieu que sur le terrain intellectuel ou plus généralement sur le terrain de la vie spirituelle (1). Tout ce qui contribue au développement de la vie spirituelle contribue aussi à l'assimilation. Dans l'état actuel des choses, où l'humanité est divisée en nations, celles-ci offrent à leurs membres le milieu naturel et le plus propre au développement de leur capacités intellectuelles. Chaque nation présente une certaine unité spirituelle qui s'exprime dans la littérature, dans l'art et même dans les tendances qui orientent les recherches scientifiques et philosophiques d'un pays. La personne appartenant à une nation est par là même héritière naturelle de la culture de son pays et seule capable de l'augmenter ; il faut seulement lui assurer les conditions indispensables pour son développement. Et ces conditions ne peuvent être saisies et réalisées que par la nation elle-même et non imposées du dehors par un peuple étranger, même s'il était d'une culture supérieure.

(1) On prétend généralement, il est vrai, que le terrain économique est le plus propre pour le rapprochement des peuples. On méconnaît alors que les intérêts économiques ce sont des intérêts organicistes qui par leur nature divisent et n'assimilent pas. Ces intérêts peuvent causer des alliances, mais celles-ci sont toujours conditionnelles provisoires, et ne ressemblent nullement à l'assimilation.

Il est vrai, que les nations, considérées chacune dans l'unité de leur vie spirituelle diffèrent entre elles. Ici une analogie étroite se présente entre les idéaux qui caractérisent les personnes humaines et les idéaux qui caractérisent les nations. Les uns et les autres diffèrent entre eux, mais par le contact ils s'influencent réciproquement, perdent leurs traits individuels, ou les échangent et tendent à s'assimiler. Ces idéaux confèrent la dignité morale à la personne humaine et la dignité nationale au peuple, et font de l'une et de l'autre une fin en soi. De même que pour celle-là l'organisme individuel, de même pour celui-ci l'organisme de l'État n'est que le moyen pour réaliser l'idéal qu'ils professent. Et à ce titre c'est un crime d'entraver le libre développement d'une nation, même la plus petite, en la subordonnant à une autre pour servir les ambitions égoïstes de son organisme concurant. C'est sacrifier la fin au moyen.

Ainsi le patriotisme bien compris qui ne dégénère pas dans un chauvinisme étroit, mais qui reconnaît les droits des autres peuples — non seulement ne s'oppose pas à l'assimilation, mais en devient la condition indispensable, en veillant sur le libre développement des forces assimilatrices intérieures à la nation.

§ 613. — Le mouvement travailliste de même que le mouvement national est fort désirable s'il sert au progrès de l'assimilation et condamnable s'il s'y oppose. C'est une opinion fausse, quoique très répandue, que tout le patriotisme ne sert qu'à renforcer les barrières qui séparent les peuples et le mouvement travailliste à les effacer, puisqu'il crée des associations internationales. Les États eux-aussi forment des alliances entre eux ; il est vrai, que ce n'est qu'en vue des intérêts organicistes : les uns s'associent pour pouvoir opposer leur

force accrue contre les autres. Mais les associations internationales ouvrières poursuivent un but analogue, elles n'opposent pas les intérêts d'un peuple à ceux d'un autre, mais, ce qui revient au même au point de vue de l'assimilation, elles opposent les intérêts d'une classe à ceux d'une autre. Seuls les efforts qui ne visent pas les buts organicistes, mais les buts spirituels contribuent directement et sans réserve à une véritable assimilation. Sans aucun doute, le mouvement social en tant qu'il se propose d'effacer les différences entre les classes, de supprimer tous les privilèges, de créer des conditions de vie égales pour tout le monde, prépare le terrain propre à l'assimilation et comme tel est fort désirable. Pourtant il faut faire des réserves. Les problèmes sociaux sont extrêmement compliqués et encore très peu élucidés par la science, de sorte que presque tout programme de réformes sociales se transforme très facilement en une utopie chimérique. Ce n'est pas qu'une utopie en elle-même présente un mal quelconque. Bien au contraire, elle est le résultat du mécontentement des injustices existantes, l'opposition de ce qui doit être à ce qui est, l'idéal à poursuivre. C'est à ce titre que presque aucune utopie sociale n'est dépourvue d'une certaine élévation morale. Les mal apparaît seulement lorsqu'on veut imposer à tout le monde l'utopie acceptée par un groupe ; lorsqu'au nom de son idéal on commet de pires injustices. Les idéaux sociaux de même que les idéaux personnels ou nationaux ne doivent pas s'imposer par force ou par ruse, mais se propager pacifiquement. Non pas, bien entendu au moyen de cette propagande si souvent employée par les partis politiques, propagande pour laquelle tous les moyens sont bons, qui cherche à séduire par ses apparences nobles pour exploiter à son profit les sentiments plus élevée, mais qui ne dédaigne pas non plus de profiter des instincts les plus bas.

Les idéaux réformistes eux aussi doivent se propager « sans contrainte ni séduction », en s'adressant surtout à l'intelligence et alors seulement, quand ils seront acceptés par tout le monde, en perdant ainsi leur caractères particuliers, ils pourront exercer leur influence salulaire.

Les guerres sociales entreprises aujourd'hui au nom d'une utopie acceptée passionnément, sans critique, avec une foi aveugle, ressemblent beaucoup aux horribles guerres religieuses de jadis. Comme celles-ci, elles s'efforcent à tout prix de conquérir le monde entier. Il n'est pas étonnant alors que pour satisfaire une pareille ambition il faille présenter une grande force due à une organisation puissante, si puissante que pour la constituer on est forcé de lui sacrifier tout, l'idéal même en vue duquel elle était formée. Ainsi on transforme le moyen en fin et on aboutit à une absurdité inévitable : tout en voulant délivrer le travailleur, on le prive de la liberté la plus élémentaire, on le traite comme « un soldat du travail qui ne peut disposer librement de lui-même ».

Et le résultat final ? L'opposition partout, la division des groupes unis précédemment par le même idéal, la guerre de tous contre tous.

Il est donc évident que le mouvement réformiste dégénéré ainsi en mouvement organiciste et agressif s'oppose foncièrement à l'assimilation, au même titre et pour les mêmes raisons que, dans l'ordre intellectuel, l'esprit de système fait échec au progrès de la vérité.

Vu et admis à soutenance le 29 Avril 1921 :

Le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,

FERDINAND BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

APPELL.

BIBLIOGRAPHIE

(UTILISÉE DANS CE TRAVAIL)

- ARISTOTE. — *Œuvres*. Tr. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris, 1846-92.
- BACON Fr. — *De la Dignité et de l'Accroissement des sciences*.
Tr. Lassalle. Dijon, an VIII-XI.
- BERGSON H. — *Introduction à la Métaphysique*. Revue de Métaph., 1903.
Essai sur les données immédiates de la conscience. Alcan, 1903.
Evolution créatrice. Alcan, 1911.
Matère et Mémoire. Alcan, 1910.
- BERNARD Claude. — *Introduction à la médecine expérimentale*. Paris 1900
- BINET Alfred. — *Psychologie du raisonnement*. Paris 1886.
- BRUNSHVIG L. — *Modalité du jugement*. Alcan, 1897.
- CHANTEPIE de la Saussaye. — *Manuel d'histoire des religions*. Traduction française. Paris 1904.
- COMTE Auguste. — *Cours de philosophie positive*. édition de Littré. 1864.
Discours sur l'ensemble du positivisme. Paris, 1848.
Discours sur l'esprit positif. Schleicher, 1909.
- CONDILLAC. — *Traité des sensations*, publié par M. PICAVET 1887 in 12°
- COUTURAT L. — *Sur les rapports logiques des concepts et des propositions*. Revue de Métaphysique 1917.
Des propositions particulières. Ibid. 1913.
Principes de la logique. Ibid. 1904.
Algèbre de la logique. Scientia, 1905.
La logique de Leibniz. Alcan 1901.
La logique et la philosophie contemporaine. Revue de Mét. 1906.
- DESCARTES. — *Œuvres*. Publ. Victor Cousin. Paris. 1824.
- DUHEM. — *La théorie physique*. Paris. 1906.

- E. DURKHEIM. — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Alcan, 1912.
- DURKHEIM et MAUSS. — *De quelques formes primitives de classification*.
Année sociologique 1901, t. VI.
- FISCHER KUNO. — *Geschichte der neuen Philosophie*. München, 1888.
- FOUCAULT. — *Psychophysique*. Thèse-lettre 1900-1901.
- GINZBERG. — *Note sur le sens équivoque des propositions particulières*. Revue de Métaphysique, 1913.
- GOBLOT E. — *Logique*. Colin, 1920.
Essai sur la classification des sciences. Alcan 1898.
- GOURD. — *La philosophie de la religion*. Alcan, 1911.
- GUYAU. — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris, 1885.
- HAMELIN O. — *Le système d'Aristote*. Alcan 1920.
- HÆFFDING. — *La base psychologique du jugement logique*. Revue philosophique, 1901.
- JAMES W. — *Pragmatisme*. Edition Flammarion.
Pluralisme. Edition Flammarion.
L'idée de vérité. Alcan 1913.
La volonté de croire. Edition Flammarion.
Le sentiment rationaliste, trad. dans Critique philosophique, t. XVI, XVII
Ce qui confère à la vie une valeur.
- KANT E. — *Kritik der reinen Vernunft*. Edition Reclam. Leipzig.
- KANT E. — *Critique de la Raison pure*. Tr. Tremessaygues e Pacaud, Alcan 1905.
Kritik der praktischen Vernunft. Edition Réclam. Leipzig.
- LACHELIER J. — *Etudes sur le syllogisme*. Alcan 1907.
Du fondement de l'induction. Alcan 1911.
- LALANDE A. — *La dissolution opposée à l'évolution*. Alcan 1899.
Pragmatisme et pragmaticisme. Revue philosophique, 1906.
Pragmatisme, humanisme et vérité. Ibid. 1908.
L'idée de vérité. Ibid. 1910.
Le volontarisme intellectualiste. Ibid. 1912.
La logique expérimentale de Baldwin. Ibid. 1909.
Remarques sur le principe de causalité. Ibid. 1890.
Le mouvement logique. Ibid. 1907.
L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle. Ibid. 1909.
Etude critique de la logique de Goblot. Ibid. 1919.
Sur une fausse exigence de la raison dans les sciences morales. Revue de Métaphysique, 1907.
Du Parallélisme formel des Sciences normatives. Ibid. 1911.
Les rapports de la logique et de la Psychologie. Scientia, 1916.
- LEIBNIZ. — *Œuvres publi. par Foucher de Careil*. Paris, 1859.
- LE ROY E. — *Science et philosophie*. Revue de Métaphysique, 1899.
La logique de l'invention. Ibid. 1905.

- LÉVY-BRUHL. — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Alcan 1910.
La morale et la science des mœurs. Alcan 1910.
- LOCKE Fr. — *Essai sur l'entendement humain*. Paris, 1839.
- LUQUET. — *Essai d'une logique systématique et simplifiée*. Thèse-lettre à Lille, 1912-1913.
- MEYERSON E. — *Identité et réalité*. Alcan 1912.
La science et les systèmes philosophiques. Rev. Mt. 1916.
- MILHAUD G. — *Essais sur les conditions et les limites de la certitude*. logique, 1898.
Le rationnel, 1898.
Etudes sur la pensée scientifique chez les grecs et les modernes, 1906.
Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique. Alcan 1911.
- MILL J. St. — *Système de logique inductive et déductive*. Tr. fr. Paris, 1866.
Philosophie de Hamilton. tr. fr. Paris. 1869.
- PEIRCE. — *Comment se fixent nos croyances ?* Rev. phil. 1878.
- PAULHAN. — *La logique de la contradiction*. Rev. phil. 1910.
Comment rendre nos idées claires ? Ibid. 1879.
- POINCARÉ H. — *La science et l'hypothèse*. Edit. Flammarion.
Science et méthode. édit. Flammarion.
La valeur de la science. édit. Flammarion.
- PLATON. — *Œuvres*. Tr. par E. Chauvet et Saisset. Paris, 1862.
- PORT-ROYAL. — *Logique de l'art de penser*. Paris. 1853.
- RABIER. — *Logique*. Hachette 1909.
- RIGNANO. — *Qu'est-ce que le raisonnement ?* Scientia 1913.
L'évolution du raisonnement. Ibid. 1913.
Les formes supérieures du raisonnement. Ibid. 1915.
- SIGWART. — *Logik*. Freiburg 1889.
- SCHILLER F. C. S. — *Etudes sur l'humanisme*. tr. fr. Alcan 1909.
- SPENCER. — *Principes de psychologie*. Tr. de Ribot et d'Espinas.
- SPINOZA. — *Œuvres*. Publ. Ch. Appuhn. Paris. Garnier, 1909.
- SPIR. — *Denken und Wirklichkeit*. Stuttgart. 1902.
- TANNERY Jules. — *Science et philosophie*. Alcan 1912.
- VAN-BIÊMA. — *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*. Thèse-lettre
- ZELLER. — *Die Philosophie der Grieschen*. Tübingen. 1856.
-

TABLE DES MATIERES

<i>Introduction</i>	7
---------------------------	---

CHAPITRE PREMIER

§ 1. — <i>La théorie de la « vérité copie »</i>	12
§ 11. — <i>La thèse réaliste</i>	12
§ 111. — <i>La perception du monde extérieur</i>	13
§ 111.1. — <i>La nature des perceptions et des sensations</i>	13
§ 111.2. — <i>L'intervention de l'activité de l'esprit</i>	15
§ 111.3. — <i>Le rôle de l'espace</i>	18
§ 111.31. — <i>L'origine de la notion de l'espace</i>	19
§ 111.32. — <i>La valeur antologique de l'espace</i>	20
§ 111.4. — <i>L'indépendance du monde extérieur par rapport au libre arbitre individuel</i>	21
§ 111.5. — <i>La foi dans l'existence du monde extérieur</i>	22
§ 112. — <i>La connaissance scientifique du monde extérieur</i>	23
§ 112.1. — <i>La méthode expérimentale</i>	23
§ 112.11. — <i>L'observation</i>	23
§ 112.12. — <i>La classification</i>	24
§ 112.13. — <i>L'hypothèse</i>	26
§ 112.14. — <i>La vérification de l'hypothèse</i>	29
§ 112.2. — <i>Les lois scientifiques</i>	32
§ 112.3. — <i>Le but de la connaissance scientifique</i>	35
§ 112.4. — <i>La science poursuit le même but que le sens commun : la rationalisation du donné</i>	37

§ 113. — La théorie de la réalité des « données immédiates ».....	38
§ 113.1. — La réalité immédiate et l'absolu	40
§ 113.2. — La connaissance et l'intuition	40
§ 113.3. — La réalité « sentie et vécue » implique le construit dans :	
§ 113.31. — La distinction entre les états psychologiques.....	45
§ 113.32. — Dans la distinction entre le sujet sentant et les états sentis	46
§ 12. — La thèse rationaliste	49
§ 121. — La connaissance implique des éléments étrangers à la pensée pure :	
§ 121.1. — L'élément intuitif et existentiel se manifeste : § 121.11. — Dans le contenu du concept	50
§ 121.12. — Dans l'extention du concept	51
§ 121.12. — Dans les propositions existentielles : § 121.131. — Dans les propositions négatives	52
§ 121.132. — Dans les propositions particulières exprimées par « il y a »	53
§ 121.133. — Dans les prémisses sous-entendues des syllogismes en Durapti, Felapton, Barbari, Fespamo	53
121.134. — Dans le lexis du jugement	53
§ 121.2. — L'élément conventionnel se manifeste dans le choix et l'acceptation des principes, des axiomes, des postulats.....	54
§ 121.3. — L'élément psychologique se manifeste : § 121.31. — Dans la formation du concept	57
§ 121.32. — Dans le choix du but des recherches	58
§ 121.33. — Dans l'acceptation du postulat	59
§ 121.34. — Dans l'affirmation d'une idée	59

CHAPITRE II

§ 2. — <i>La théorie de la « vérité code »</i>	62
§ 21. — Le concept	63
§ 211. — La théorie d'Aristote	63
§ 212. — La théorie psychologique	65
§ 213. — La théorie du concept considéré comme fonction propositionnelle	66
§ 214. — La théorie normative du concept	66
§ 22. — Le Jugement	67
§ 221. — Les jugements de quantité	68
§ 222. — De qualité	71
§ 223. — De relation	73
§ 224. — De modalité	76

§ 23. — Le raisonnement	79
§ 231. — Les inférences immédiates	79
§ 231.1. — La particulière exclusive	79
§ 231.2. — Les propositions existentielles	80
§ 232. — Le syllogisme	80
§ 232.1. — Les principes du syllogisme	80
§ 232.2. — Le nombre des modes concluents	84
§ 24. — Les principes logiques	89
§ 241. — L'insuffisance des principes pour fonder le raisonnement déductif	90
§ 242. — La nature de la valeur des principes	92

CHAPITRE III

§ 3. — <i>La théorie de la « vérité succès »</i>	98
§ 31. — L'exposé de la théorie	98
§ 32. — Le fondement du critère « succès »	100
§ 33. — La valeur du critère pragmatique	105
§ 331. — La satisfaction de tous les intérêts (subjectifs et objectifs)	105
§ 332. — La satisfaction des intérêts pratiques communs à tous les hommes	108
§ 332.1. — Le critère pragmatique subordonne les exigences intellectuelles aux exigences pratiques	108
§ 332.2. — Critique de la conception utilitaire de l'esprit	111
§ 332.21. — Le développement de l'intelligence nuit au développement de l'organisme	111
§ 332.22. — Tout ce qui utile n'est pas nécessairement vrai,	112
§ 332.23. — Le désintéressement des applications pratiques est la condition du progrès de la connaissance	112
§ 332.24. — Les sciences expérimentales tendent à devenir rationnelles	113
§ 332.25. — Les sciences dans leur développement dépassent les exigences pratiques	114

CHAPITRE IV

§ 4. — <i>La théorie de la « vérité assimilation »</i>	116
§ 41. — L'assimilation entre les objets pensés	117
§ 411. — L'exigence de la cohérence	117
§ 411.1. — Dans les opérations intellectuelles spontanées	117

§ 411.2. — Dans le travail intellectuel conscient	118
§ 412. — L'exigence de l'assimilation	119
§ 412.1. — Dans les opérations intellectuelles inconscientes	119
§ 412.2. — Dans les opérations de l'entendement	119
§ 412.3. — Dans les lois de la pensée	120
§ 412.4. — Dans le développement des sciences.....	120
§ 412.5. — Dans le progrès historique de la connaissance.....	124
§ 412.51. — Dans l'histoire de la philosophie ancienne.....	124
§ 412.52. — Dans l'histoire de la philosophie moderne.....	125
§ 412.53. — Dans la formation des idées religieuses.....	126
§ 42. — L'assimilation entre les esprits.....	128
§ 421. — Le fondement psychologique de la tendance assimilatrice.....	129
§ 421.1. — La conception berysonienne du « moi ».....	133
§ 421.2. — L'individualisme et « personnalisme ».....	135
§ 422. — Le rôle de l'assimilation entre les esprits dans la formation de la connaissance	136
§ 422.1. — Dans la perception du monde extérieur.....	136
§ 422.2. — Dans la connaissance scientifique	137
§ 43. — L'assimilation des choses aux esprits	138
§ 431. — Les limites des constructions idéales de l'esprit.....	139
§ 44. — L'idéal de l'assimilation comme critère de la vérité.....	141

CHAPITRE V

§ 5. — <i>Conséquences théoriques</i>	142
§ 52. — L'objet pensé et le sujet pensant	142
§ 511. — L'objet pensé	142
§ 511.1. — L'objet pensé posé par la « vérité copie »,.....	142
§ 511.2. — L'objet pensé posé par la « vérité code ».....	143
§ 511.3. — Le pragmatisme ne fournit aucun objet de la vérité	144
§ 511.4. — L'objet pensé posé par la « vérité assimilation ».....	145
§ 511.5. — L'indépendance de l'objet pensé par rapport au libre arbitre du sujet pensant justifie la formule « connaître pour connaître ».....	146
§ 511.6. — Le point de vue statique et dynamique de la vérité.....	146
§ 512. — Le sujet pensant	148
§ 512.1. — Le fondement logique et psychologique de la vérité	148
§ 512.11. — Les deux types intellectuels	150
§ 512.2. — L'autonomie entre les conditions de la connaissance, consi- dérée en fait et en droit	152

§ 52. — Le rapport entre les trois critères.....	153
§ 53. — Les considérations finales	154

CHAPITRE VI

<i>Conséquences pratiques</i>	156
§ 6. — La solution du problème du vrai entraîne une solution analogue des problèmes du beau et du bien	156
§ 61. — Application du critère de l'assimilation	160
§ 611. — Au problème des droits de la personne humaine	161
§ 612. — Au problème du mouvement national	165
§ 613. — Au problème du mouvement social	166
Bibliographie	169
